西方思想家

经典与解释

MIRCEA ELIADE

[罗马尼亚] 米尔恰·伊利亚德 (Mircea Eliade) ◉ 著

神圣与世俗

Das Heilige und das Profane

王建光 ◉ 译

Das Heilige und das Profane

刘小枫 ◉ 主编

華夏出版社

西方思想家:经典与解释

神圣与世俗

〔罗马尼亚〕米尔恰·伊利亚德 著

王建光 译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

神圣与世俗/(罗)伊利亚德著；王建光译．—北京：华夏出版社，2002.12

(西方思想家·经典与解释)

ISBN 7-5080-2834-1

Ⅰ.神… Ⅱ.①伊…②王… Ⅲ.宗教史-研究-西方国家 Ⅳ.B929.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第079159号

北京市版权局著作权合同登记号：图字 01-2001-4602

Das Heilige und das Profane

Mircea Eliade

神圣与世俗

[罗马尼亚] 米尔恰·伊利亚德 著

王建光 译

出版发行：华夏出版社

(北京东直门外香河园北里4号 邮编：100028)

经　　销：新华书店经销

印　　刷：北京建筑工业印刷厂

版　　次：2002年12月北京第1版

2003年1月北京第1次印刷

开　　本：670×970 1/16

印　　张：12

字　　数：160千字

定　　价：22.00元

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。五十年代后期，新中国政府规范西学经典翻译事业，整编四十年代遗稿，制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数，八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竟新奇，紧跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了，翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於赓续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的

是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面发展。设计这套"西方思想家：经典与解释"，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

中译本序

一、伊利亚德和他的《神圣与世俗》

1.伊利亚德的生平

米尔恰·伊利亚德(Mircea Eliade,1907—1986)是一位享誉西方的宗教史学家、宗教现象学家。他出生于罗马尼亚首都布加勒斯特,父亲是陆军上尉。一九二五年,伊利亚德入布加勒斯特大学哲学系学习,一九二八年获得哲学硕士学位,学位论文研究的是文艺复兴时期意大利的哲学家。毕业后,他曾到印度的加尔各答大学攻读梵文和印度哲学。一九三一年,他回到罗马尼亚,于此后不久即完成了博士论文《瑜伽:印度神秘主义的起源论文集》(Yoga: Essays of the orign of India Mysticism),获得布加勒斯特大学博士学位,并在该校任助教,讲授宗教史和印度哲学,直到一九三九年止。二战期间,伊利亚德出任了罗马尼亚政府驻英国的文化专员,一九四一年又被调到里斯本,在那工作到一九四四年。随后的几年,他在欧洲的一些研究机构作过访问学者。从此时起,他的学术著作开始主要用法文写作。一九五六年,伊利亚德来到美国芝加哥大学主持一个讲座,并于第二年成为该校宗教史的客座教授,并定居美国。一九五八年,他成为全职教授和系主任。伊利亚德于一九八六年四月二十三日去世。

2.伊利亚德的主要著作

伊利亚德博学多才,除去母语以外,他还能够使用多种欧洲语言阅读或写作。在长达六十余年的研究生涯中,伊利亚德出版了许多宗教学著作以及文学作品。除去本书《神圣与世俗》(*The Scared and the Profane*)以外,其主要的宗教学著作还有《永恒回归的神话》(*The Myth of the Eternal Return*)、《宗教比较的样式》(*Patterns in*

Comparative Religion)、《出生与再生》(*Birth and Rebirth*)、《瑜伽:不朽和自由》(*Yoga: Immortality and Freedom*)、《萨满教:古代的愉悦术》(*Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*)以及三卷本的《宗教思想史》(*A History of Religious Ideas*),后又主编《宗教百科全书》(*Encyclopedia of Religion*)。其大量的论文收入论文集《探索:宗教的历史和意义》(*The Quest: History and Meaning in Religion*)以及《神秘学、巫术和文化样式:比较宗教论文集》(*Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashion: Essays in Comparative Religion*)。

在二十世纪三四十年代,伊利亚德曾出版了几部充满着神秘主义和宗教体验的小说,其中他于一九三三年完成的自传体小说《孟加拉之夜》(Bengal Nights)获得了很大的成功,后来曾被拍成了电影。

伊利亚德是当代西方很有成就的宗教学学者之一,也是现代西方宗教现象学的主要代表。在他的主持下,芝加哥大学的宗教学研究也取得了丰硕的成果。他还通过创办刊物、主编百科全书等活动推动了西方宗教学的发展,以至于有所谓的宗教学的"伊利亚德时代"(the Eliadean era)之说。也有人认为他是对宗教进行后现代主义理解的先驱,并在此意义上把他和雅克·德里达相提并论。多年来,塔斯克(W. Trask)把他的大量著作翻译成英语,这有力地推动了对伊利亚德思想的研究。

但是,也有学者指出,"伊利亚德的特点在于他强调'神圣现象'在各宗教中的显现;而且他认为'宗教'乃是一种'人类学常数',不依赖于人们的文化历史背景而生存。"同时,"他也过于强调无文字民族的宗教以及印度宗教史,对宗教现象的观察方式过于心理化,因而存在不足之处。"(卓新平著《宗教理解》,北京:社会科学文献出版社,1999,P287)

3.关于《神圣与世俗》

《神圣与世俗》,全名为《神圣与世俗——宗教的本质》(*The Scared and Profane——the Nature of Religion*),是伊利亚德最有影响的宗教学著作之一。原文为法文,德文版名为《论神圣与世俗》(*Das Heilige und Profane*)。在本书中,伊利亚德论证了神圣与世俗

从本质上说那是人类生命存在的两种基本样式或者方式。他并以神圣与世俗的样式分析剪裁了古代社会中的一切行为和观念：时间、空间、节日、劳动、生活、居住、婚姻、性、生育、入会式……这种神圣与世俗的样式在伊利亚德那里几乎成了一种方法论，用来说明历史，也用来解读神话；用来分析一切神圣的现象，也用来说明所有世俗的生活。在本书中伊利亚德有两个十分重要的概念：(1)显圣物(Hierophany)。所谓显圣物，即是一种能向我们显示出神圣的东西。伊利亚德认为，不论是原始宗教还是发达宗教，它们的历史都是由显圣物构成的。(2)宗教的人(homo religiosus)。所谓宗教的人，简单地说，即是个体的人的一种潜在的宗教情结，是一种具有宗教情结的人格存在。宗教的人并不同于一个宗教徒(religious man, a religious believer)，但是宗教的人仍然拥有着继承而来的宗教遗产，不过这是一种已经衰减的、伪装的宗教遗产而已。我想这两个概念对理解本书的思想十分重要。

本书第五章，伊利亚德用不足万字的篇幅，有条不紊地对宗教学史进行了回顾。言简意丰，流畅可读，尽显大师手笔。

二、关于本书的翻译和鸣谢

本书从英文版(*The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*)并参照德文版译出。原书在章内分节标题前没有序号，为了便于翻阅检索，译者为每一节都排了序号。另外，为了阅读方便，译者对一些不甚常见的人名、地名及个别术语尝试作了简单注释(像弗洛伊德等较为常见的则不再加注)。虽为主，但不敢求其完整，只是想尽力给读者一个最基本的阅读提示而已。原文有许多斜体字以作强调，本书以楷体标出。

译者在翻译及注释过程中，曾学习参阅了许多前辈及专家的著作，但限于译释的体例，无法一一随处注明，特在此一并表示感谢。我要特别感谢下列著作及其著(译)者和出版者：中文版《简明不列颠百科全书》(中国大百科全书出版社)、《中国大百科全书·宗教卷》(中国大百科全书出版社)、《辞海》(上海辞书出版社)、《佛光大辞典》(北京图书馆出版社)、任继愈先生主编的《宗教辞典》(上海辞书出版

社)、《简明基督教百科全书》(中国大百科全书出版社·上海分社)、《新旧约全书》(中国基督教协会)、《证主圣经百科全书》(福音证主协会)、徐梵澄先生译的《五十奥义书》(中国社会科学出版社)以及张久宣先生译的《圣经后典》(商务印书馆)等。

译者对宗教学仅仅是处于学习阶段,因此,不论是对英语语言掌握、还是对宗教学知识的理解都极为欠缺,所以谬误必多。如果本书能为读者提供帮助的话,那是因为本书作者米尔恰·伊利亚德先生在宗教史方面的渊博学识和深厚功底,倒是译者的才疏慧浅,可能会影响原作的风采。所以,盼望专家和读者能给予批评指正。

序言

一九一七年，鲁道夫·奥托[1]出版了他的《论神圣》一书。从那时以来，该书在世界范围内所激起的异乎寻常的兴趣至今仍没有消失。这种成功当然归功于作者在书中所展示的那些新颖而富有创建的观点。在该书中，奥托分析了宗教体验的几种样式，而不是仅仅着眼于对上帝观念和宗教思想本身的研究。凭借着自己那非凡而敏锐的心理感悟，再加上曾经受过的神学的和宗教史方面的严格训练，奥托在该书中成功地界定了宗教体验的内容和特征。他超越了宗教的理性和玄学的方面，而把注意力集中在宗教的非理性方面。奥托读过马丁·路德的著作，所以他理解对于一个宗教信仰者来说，“活着的上帝”所具有的真正的含义是什么。例如，那不是像伊拉斯谟[2]所理解的那种哲学家的上帝，也不是一种思想，一种抽象的见解，抑或仅仅是一种道德劝戒的寓言。真正的上帝是一种以神谴的方式所显现出的一种令人敬畏的力量。

在《论神圣》这本书中，奥托发现了这种令人惊恐的、非理性的宗教体验的特征。他感到了在神圣面前、在令人敬畏的神秘（*mysterium tremendum*）面前、在放射出一种压倒一切力量的圣威（*majestas*）面前的那种恐怖感。在那鲜花簇拥着的令人沉醉的神秘（*mysterium fascinans*）面前，他感到了一种宗教畏惧。奥托把所有这些感受描绘成一种超自然的神秘（numinous，来自拉丁语 *numen*，即神），因为这种神秘感受可以通过对神圣力量某一方面的揭示所引起。这种对神祇敬畏有加的感情自我呈现为某种“完全另类”的东西，这是最基本的而又与其他的体验完全不同的东西，它既不像人类生命也不

---

① 鲁道夫·奥托（Rudolf Otto，1869—1937），德国神学家、哲学家。《论神圣》（Das Heilige），成穷等译，四川人民出版社，1995 年。——译者注。以后不注明者均为原注。

② 伊拉斯谟（Desiderius Erasmus，1469—1536），欧洲文艺复兴时期尼德兰的著名讽刺作家，人文主义者的杰出代表，主要著作有《愚神颂》等。——译者注。

像宇宙存在。面对着它，人类感悟到了自己的玄远空无，感到了自己仅仅只是一种生物。换言之，正如亚伯拉罕向上帝陈述的那样，人类"只是灰尘"[1]。

神圣总是自我表证为一种与"自然"存在完全不同的另一种存在。确实，人类可以借用自然界或者人类世俗精神生活的语汇来表述那令人敬畏的那种神秘、圣威或者那令人沉醉的神圣。但是我们知道，对这种专业术语相比附的使用恰恰因为人类对准确地表述"完全另类"的无能为力。因为所有这种感受都超越了人的自然经验，所以从现实经验中借来的语言不得不对之仅作暗示性的表述。

四十年过去了，奥托的分析并没失去它的价值。该书的读者将会通过阅读和对这些分析的思考而受益良多。但是在接下来的内容中，我们将采用一种不同的分析方法，打算描绘出在所有不同情况下的神圣现象，而不是仅仅局限于宗教体验的非理性方面。我们所关注的并不是宗教要素的理性和非理性的关系，而是对**神圣的一种整体上的把握**。对什么是神圣的第一个可能的界定就是**神圣是世俗的反面**。接下来的几页的目的就是具体说明和界定神圣和世俗间的这种相对性。

1. 神圣何时自我表证

正因为神圣能自我表证，展示自己与世俗的完全不同之处，人类才能够感受到神圣的存在。为了说明神圣的这种自我表证行为，我们将引入一个词汇——显圣物(hierophany)。这是一个很恰当的词，因为它并没有暗示出什么更进一层的意思，它所能表达的内容并不比其词源本身含义要多。也就是说，其意思是**神圣的东西向我们展现它自己**[2]。这应该可以说，不论是最原始的宗教，还是最发达宗教

---

① 《旧约》之《创世纪》18.27. ——原注　亚伯拉罕的原话是"我虽然是灰尘，还敢对主说话"。本书有关《圣经》的汉译文均依中国基督教协会出版发行的《圣经》(1989年，南京)。原书对《圣经》、《吠陀》、《奥义书》等经典的引文都为夹注。为了保持体例的统一，译者把随后的夹注都改成章末尾注。——译者注。

② 参见 Mircea Eliade, Patterns in Comparative, New York, Sheed & Ward, 1958, pp. 7ff. 下引此书，略称 Patterns

(the most highly developed religion),它们的历史都是由许许多多的显圣物所构成的,都是通过神圣实在的自我表证构成的。从最初级的显圣物——一些最平凡不过的物体,例如一块石头或一棵树的对神圣的表证——到一些高级的显圣物(对于一个基督徒来说,这种最高的显圣物即是以耶稣·基督体现的道成肉身[1]),没有任何例外。在每一个具体的事例中,我们都会遭遇到同一种神秘的行为——在某种意义上是一种完全不同的存在的自我表证,这种存在并不属于我们的这个世界。但事实上,这些东西,只不过是构成我们这个自然的世俗世界的组成部分。

现代欧美人在面对神圣的许多表证时都会体验到某种忧虑不安。对于许多人来说,他会发现自己很难接受这样一种事实。例如,神圣能够被以一块石头或一棵树来表证。但是我们不久将会看到这种情感所涉及到的并不是对石头本身的崇拜,也不是对树木本身的迷信。圣石、圣树并不是被作为一块石头或者一棵树来加以崇拜的。它们之所以被崇拜正是因为它们是**显圣物**,正是因为它们展示出了自己不再属于一块石头、不再属于一棵树,而是属于神圣、属于完全另类的某种东西。

想对由每一个显圣物所显现的这种困惑作出太多的强调是不可能的,哪怕最基本的显圣物我们也对它说不出太多的东西。正是借助于神圣的表证,任何物体都能够成为某种"**别的东西**"。但是在本质上它仍然是其自身,因为它仍然属于它所属的那个宇宙的时空之中。一块神圣的石头仍然只是一块石头。显而易见(或者更确切地说,是从世俗的观点来看),这块石头与任何一块别的石头没有什么不同之处。但是相对于那些认为一块石头能够自我以神圣示人的人而言,那块石头当下的存在已经被转化成一种超自然的存在。换言之,对于那些有着某种宗教体验的人而言,所有的自然物都能把自我表现出一种宇宙的神圣性。宇宙,作为一个整体,它也能够成为一种显圣物。

---

[1] 道成肉身(Incarnation),基督教的基本教义之一。认为基督与上帝同具一个本体,在创世之前即与圣父同存。因圣灵感孕贞女玛丽亚,而成肉身,完成上帝的使命。——译者注

古代社会中的人们倾向于尽可能地生活于神圣之中，或者尽可能地接近已被奉为神圣的东西。这种心理倾向是十分容易理解的。那是因为，正像前现代社会(premodern societies)中的人一样，对于早期人类而言，神圣就是力量，而且归根到底，神圣就是现实。这种神圣被赋予现实的存在之中。神圣的力量意味着现实，同时也意味着不朽，意味着灵验。这种视神圣与世俗截然相反的思想经常被理解成一种现实的和非现实的(unreal)、或者是和虚幻现实(pseudoreal)之间的对立。(自然的，我们不能期待着在古代的语言中去发现这种"现实"和"非现实"之类的哲学术语，但是我们能够在古人的语言思想中发现这些"东西"。)这样我们就很容易地理解，宗教徒在内心中对生存、对参与存在和对被赋予力量的殷切渴望。

在接下来的几页中，我们将着重阐释这样的问题：宗教徒用什么方式来尽可能地存在于一个神圣的宇宙之中，并因之而使他生命的整个体验呈现出与那些无宗教感的人体验的不同，以及使他生命的整体体验与那些生活在、或者希望生活在这个已经去圣化的(desacralized)世界中的人们的生命体验的不同。我们马上可以这样说，一个彻底地世俗化的世界、一个完全地去圣化了的宇宙，是人类精神发展历程中的一个最新发现。历史的发展进程、以及因之而产生的现代人对这个世界的去圣化和对世俗存在状态的认同给自己带来的精神倾向和行为方式的变化，并不能使我们改变已有的看法。对于我们的目的而言，这足以让我们观察到去圣化已经渗入了现代社会非宗教徒的全部生活经历中；我们观察到，这些宗教徒也因此明白，如果想再次找回古代社会中宗教徒的存在向度已经是愈发困难了。

2. 世界上的两种存在样式

当我们来描述神圣的宇宙空间和人类聚居处的宗教性建筑时，当我们来说明对时间的宗教体验的种种不同时，或者当我们说明宗教徒与自然以及这个工具化世界的关系时，或者来说明人类生命本身的神圣性时——这种神圣性能够被赋予人类自身的生命功能(饮食、性生活、工作等等)之中，这个可以分为神圣和世俗两种存在样式的尘世将会是显而易见的。只要略微留心一下就会发现，在现代的、

非宗教徒的视野中,城市、住房、自然界、工具或者工作的含义,已生动地展示了一个现代的非宗教徒与任何古代社会中的人的区别,甚至也有异于基督教欧洲的农民。简而言之,从现代的观点来看,一种生理活动——饮食、性生活等——不论它仍然会受到多少宗教和社会习俗方面的禁忌约束(例如,对社会成员施加特殊的规范来保证吃饭时的"行为得体",或禁止一些不被社会道德所认可的性行为),但它仍然只能是一种生理现象。可是对于原始人类而言,上述行为决不简简单单地是一种生理现象;它们是、或者可能是一种神圣的东西,也就是说,是一种对神圣的亲密接触。

读者将会很快地认识到,**神圣和世俗**是这个世界上的两种存在模式,是在历史进程中被人类所接受的两种存在状况。世界上的这两种生存方式并不仅仅与宗教史或者社会学相关;它们并不仅仅是历史学的、社会学的或人类文化学的研究对象。从根本的意义上说,神圣或世俗的两种生存样式依赖于人类在这个宇宙中已经占有的不同位置。因此它们是哲学家以及那些致力于探求人类在这个世界上存在的可能向度的人所共同关心的问题。

正是鉴于这样的原因,尽管作为一个宗教史家,本书的作者却并不把他的注意力局囿在他的专业范围之内。虽然传统社会中的人被普遍视为是宗教的人[①],但是他的行为构成了人类的一般行为方式的一部分,因此这种行为也被哲学人类学和现象学以及心理学所加以关注。

为了能更好地说明这个尘世中生命所具有的、能够成为神圣的一些特殊品格,我将毫不迟疑地引证一些属于不同时期和不同文化中的宗教事例。任何东西都不能取代这种事例和具体的事实的说服力。如果不借助于一些特殊的事例,讨论神圣空间的结构、说明这种空间是如何构成的以及说明为什么它与其所属的世俗环境具有质的不同,这一切都将是毫无意义的。因此我将从美索不达米亚人、印度

---

① 宗教的人(*homo religiosus*),这是本书中一个值得注意的概念。在伊利亚德看来,宗教的人并不等同于我们通常意义上所说的宗教徒(religious man,a religious believer),而是指人的一种潜在的宗教情结或者说是具有宗教属性的一种人格存在。按照伊利亚德的意思,从其感情和行为方式所具有的宗教性的程度上看,宗教的人大致处于非宗教徒和宗教徒之间。——译者注。

人、中国人、考其多人(Kwakiutl)[1] 以及其他原始民族中选择一些事例。从历史—文化的观点来看,把这种在时间和空间上相距如此遥远的民族的宗教素材相提并论并不是无懈可击的。因为这会有重新落入十九世纪错误认识窠臼的可能,也即是重蹈泰勒和弗雷泽[2] 所崇信的那种人类的思想对自然现象的反映都是一致的覆辙。文化人类学和宗教史研究中所提供的进步表明,他们的观点并不总是正确的,人类对自然的反映经常是受他所处的文化环境制约的,因而从根本意义上说,最终这种对自然的反映还要受到历史的制约。

不过,对于我们的目标来说,重要的事情是如何阐明这种宗教体验,而不是去表现这些因历史的沿革而造成的众多变化和不同。从某种程度上而言,这就好像是为了能更透彻地把握诗的现象,我们求助于众多风格迥异的诗歌一样。如把荷马与但丁相提并论,或者引用印度、中国和墨西哥的诗文。换言之,我们不仅要考虑一定的历史时期诗歌所具有的共性(像荷马、维吉尔和但丁所具有的那样),更要考虑到受其他的美学思想所影响而产生的创造性。从文学史的观点来看,把这种不同风格、不同时期和不同国度的诗歌相提并论,其作用是令人怀疑的。但是如果我们的目的只是为了描述诗歌现象与表明诗歌的语言和日常语言间的本质有什么不同的话,那么这种方法还是十分有效的。

3. 神圣与历史

我们最关心的是向读者展示出宗教体验的特殊向度,是去说明它与世俗的生活体验有什么不同。我并不打算详述在历史的长河中对世界的宗教体验的种种变异。例如,明显地,土地母亲、人类繁衍、农业生产、女性的神圣性等等象征意义和对它们的崇拜,只有在农业

---

① 考其多人(the Kwakiutl),印第安人的一个部族,主要居住在加拿大不列颠哥伦比亚省。——译者注

② 泰勒(Tylor,Edward Burnett 1832-1917),英国民族学家,文化史和民族学进化学派的奠基人之一,致力原始文化的研究,认为宗教起源于万物有灵论。弗雷泽(Frazer,James G.1854-1941),英国宗教史家,认为宗教是原始人为了解决巫术所不能解决的困惑而对超自然的求助而形成的,认为宗教的最初功能为"原始的科学"。——译者注

社会才能发展和形成一套复杂的宗教体系。同样地,我们可以明显地看出,在一个倾力于狩猎的前农业社会里,人类是不可能以与农业社会中的人同样的方式、有同样的激情体会到地母(Mother Earth)的神圣性的。因此人们对宗教体验的种种不同,正是因为人们处于不同的经济、文化和社会组织中。简言之,是因为人们所处的历史时代不同,人们的宗教体验也就有着不同的意义。不过,在游牧狩猎民族和定居农业者之间在行为上有着一种相似之处,这种行为的相似性在我们看来比他们之间所存在的差异性更具有无比的重要性:他们都生活在一个神圣化的宇宙之中,都分享着宇宙的神圣性,这种神圣性是在狩猎社会与农业社会中同等地表证出来的。我们只需要把他们的生存环境和一个生活于去圣化宇宙中的现代社会的人的生存环境对比一下,就会立刻意识到现代人与他们的不同之处,同时我们也就会认识到把与不同文化相关的宗教事实相互比较的意义。所有的这些宗教事实都是源于一种独特的行为,也即是源自于一种宗教的人的行为。

因此,拙作也许能够成为对宗教史的一般入门书,因为它描述了神圣的几种样式,也描述了在这个充满了宗教价值的世界上的人类状况。但是,这并不是一本严格意义上的宗教史研究专著。对于作者来说,在所引用的事例中,并没有打算来说明它们的历史文化背景。如果做这种工作的话,将需要一套几卷本的著作。读者将会在本书所附的文献目录中发现所有这种必要的信息。

M.伊利亚德
于圣克卢[1]
1956年4月

① 圣克卢(Saınt—Cloud),法国地名,在巴黎大区上塞纳省。——译者注。

目　录

第一章 神圣空间与世界的神秘化

1.空间的同源性与显圣物

对于宗教徒而言,空间并不是均质(homogeneous)的 宗教徒能够体验到空间的中断,并且能够走进这种中断之中、空间的某些部分与其他部分彼此间有着内在品质上的不同 耶和华神对摩西说:"不要近前来,当把你脚上的鞋脱下来,因为你所站之地是圣地。"[1] 于是,就有了神圣的空间,因此也就有了一个激动人心的、意义深远的空间;从而也就区别出了并不为神圣的其他部分,这种非神圣的空间没有结构性和一致性,只是混沌一团。但还远远不是这些。在一个宗教徒看来,这种空间的非均质性(nonhomogeneity)是在神圣空间与无状苍穹中所有其他的非神圣空间的对立的体验中体现的,这种神圣的空间是指真实的空间和确实存在的空间

1 参见《旧约》之《出埃及记》3.5。

我们可以这样说，对宇宙空间非均质性的宗教体验是一种原发的体验，这种宗教体验能够被比作世界的形成。这并不是一种理论上的推测，而是在对这个世界形成一切反映之前的一种最初的宗教体验。正是这种在空间中形成的中断才使世界的创造成为可能，因为它为未来的所有发展向度揭示了一个基本点，确立了一个中轴线。当神圣以任何显圣物表证自己的神圣的时候，这不仅是空间的均质性的一种中断，更是一种绝对实在的展示，也展示了它与其所属的这个广垠苍穹非实在性的对立。正是神圣的这种自我表证，才从本体论的层面上建构了这个世界。在一个均质而又无限浩瀚的空间中，不可能有任何的参照点，因而也无任何方向得以确立其中。只有显圣物才揭示了一个绝对的基点，标明了一个中心。

这样，对于发现所达到的程度，也就是说，对于一个宗教徒而言，对神圣空间所拥有的存在价值的揭示就十分清楚了。一切都不存在着开始，故而一切也都不能被人为，所以也都没有预定的方向——因为任何预定的方向都意味着获得了一个确定的基点。正是基于这种原因，宗教徒总是追求着把自己的居住地置于“世界的中心”。如果世界是用来居住的，那么它一定就是被建造的。世界决不会在均质性的混沌和世俗空间的相对性中产生。一个固定点——或者世界中心的发现或对它们的具体化就等于对世界的创造。我们将会给出一些例子，以清楚地说明对神圣空间仪式性方向的获得和建构所具有的宇宙生成的价值。

与此相反，相对于世俗的经验来说，空间是均质的和中性的，它的不同部分之间没有本质的不同和突破。这种地理上的空间可以以任意的方向被分割、被划界，但是它们之间没有本质上的不同。所以，从它的内在的结构上得不出任何方向。我们只要回想一下古典地理学是如何划分空间的即可理解这一点。当然，我们绝对不应该把空间的均质概念和中性的地理空间概念与对世俗空间的体验混为一谈。这种世俗空间的体验是与神圣空间的体验截然相反的，也正是这种世俗空间的体验与我们的研究息息相关。一旦进入这个问题，我们就会发现，均质空间的概念和这种概念的历史是两个完全不同的问题（因为自从古代以来，后者就成了哲学和科学思想的一个耳熟能详的普通概念）。我们所关心的是非宗教徒所熟知的空间体验，

简而言之，我们所关心的是一个抵制世界的神圣性的人、一个仅仅承认世俗存在的人、一个所有的宗教预先假定都被剥去的人所知道的空间体验。

这里必须补充说明的是，我们决不能找到一个纯粹状态的世俗存在。不管一个人对这个世界的去圣化达到多大程度，他根据世俗的生活所作出的选择都绝不可能使他真正彻底地摆脱宗教的行为。随着我们讨论的深入，这一点将越来越清晰。似乎最非圣化的存在也仍然遗有对这个世界的一种宗教性认识痕迹。

现在，我们暂且把这个问题放在一边，而集中力量比较我们正在谈论中的两种体验，即对神圣空间和世俗空间的体验。神圣空间的含义我们已经指出来了。一个神圣空间的揭示使得到一个基点成为可能，因此也使在均质性的混沌中获得方向也成为了可能，使"构建"这个世界和在真正意义上生活在这个世界上也成为了可能。与之相反，世俗的经验保持了空间的这种均质性因此也就保持了空间的相对性。这时绝不可能有真正的方向性，因为此时那个基点不再享有独一无二的本体论的地位。它的出现或消失取决于时间的需要。确切地说，不可能再有什么世界，有的只是这个被打碎宇宙的碎片，一个由无数的也许是中性的地点所构成的一团混沌。人们生活在这些点上，并被一种存在的义务所统驭、驱使而组合成一种工业化社会。

但是，在某种程度上，这种世俗空间的体验仍然包含有能够唤起空间的宗教体验所特有的非均质的价值。例如有一些特殊的地方，它们与所有其他的地方具有完全不同的属性，像一个人的出生地、初恋的地方、年轻时造访过的第一个外国城市的某处。甚至对于那些自我坦承不是宗教徒的人而言，所有这些地方仍都有一种不同寻常的、无与伦比的意义。这些地方是他们个人宇宙中的"圣地"，好像正是在这些地方，他得到的是一种关于实在的启示，而不仅仅是其日常生活中的一处普通的地方。

在世俗之人看来，这种具有隐性宗教行为的事例是毫无价值的。在本书的讨论过程中，我们还将会遇到许多这种事例，它们表现的是宗教价值和行为方式中的神圣衰减(degradation)和非圣化。而那些蕴含其中的深层意义也将会慢慢地展现出来。

2.显圣与征兆

为了具体说明非宗教徒所体验到的空间的非均质性，我们可以求助于任何一种宗教。这里不妨举一个人人都可以接受的例子——一座现代城市中的教堂。对于一个宗教徒来说，教堂与它所处的街道分属于不同性质的空间。那通往教堂内部的门理所当然地代表着一种空间连续性的中断(a solution of continuity)，把此处空间一分为二的门槛也表示着世俗的和宗教的两种存在方式的距离。门槛就是界限，就是疆界，就是区别出了两个相对应的世界的分界线。与此同时，正是在这种让人捉摸不透的地方，两个世界得以沟通；也正是这个地方，是世俗世界得以过渡到神圣世界的通道。

人类居住处所的门槛也被赋予了这种相似的宗教仪式的功能。正是鉴于这样的原因，那门槛才是一个具有如此重要的意义的物件。在这个人类家居住房的门槛上，伴随着无数的礼仪：鞠躬、跪拜和虔诚的握手等等。门槛有着自己的守护者——众神和精灵，他们禁止人类的敌人和恶魔以及瘟疫力量的进入。对门槛守护神的献祭也正是呈现在这道门槛上。也正是在此处，对古代某些东方的文化(巴比伦文化、埃及文化、以色列文化)作出了审视和判断。门槛和门能直接而具体地在空间中展示了这种连续性的中断，因此它们重要的宗教价值也就得以展现，因为它们是宗教的象征，同时它们也是从一种性质的空间进入另一种空间的中媒。

通过上面的论述我们可以清楚地知道为什么教堂与其周围所处的环境是分属于一个完全不同性质的空间。在教堂的土地上，已经超越了世俗的一切。在最古老的文化阶段，这种对世俗超越的可能性是借助于各种各样通道的象征来表述的。因此在这个神圣的围垣之内，与诸神的沟通就变成了可能。因此也就一定有一扇门能够通向上面的世界，正是通过这扇门，诸神才能从天国降临尘世，人类也能借此门在象征的意义上而升向天国。我们很快将会发现，在许多宗教中都有这种现象。确切地说，教堂构成了通向天国的通道，并确保了与诸神世界的联系。

每一个神圣的空间都意味着一个显圣物，都意味着神圣对空间

的切入。这种神圣的切入把一处土地从其周围的宇宙环境中分离出来,并使得它们有了品质上的不同。雅各布在哈兰梦见一个梯子通向了天国,有神的使者在梯子上,上去下来,耶和华站在梯子上说:"我是耶和华你祖亚伯拉罕的神。"雅各布醒了以后很害怕,大声说,"这地方何等可畏!这不是别的,乃是神的殿,也是天的门。"他把所枕的石头立作柱子,浇油在上面,他说给那地方起名叫伯特利,也即是神殿的意思[1]。"天国之门",其含蓄表达出的象征意义是十分丰富和复杂的。神在一个地方的显现,正是借助于使这个地方向上苍开放的事实而使该地得以圣化。这种向上的开放也即是与天国的沟通,那是一个不可把握的通道。在那儿,存在的一种模式向另一种模式得以转化。我们不久会看到更为清晰的例子——作为"众神之门"的圣殿,因此也即是天国和尘世间的通道。

确切地说,神的显现和显圣物并不是太经常的需要,有一些迹象就足以说明一个地方的神圣性。"根据传说,在十六世纪末建立了哈姆勒(EL-Hamel)的北非一个伊斯兰教的隐士在泉水边过夜时,把自己的手杖插在了地上。第二天早上当他去取手杖想继续自己的旅行时,他发现那手杖已经扎根发芽了。于是他就认为这是上帝的意志,随即就住在了那个地方"[2]。在这个事例中,充满着宗教意义的征兆,引入了一种绝对的成分,消除了相对性和茫然困惑。那种并不属于这个世界的某种东西已经无可置疑地展示了自己,这种自我展示已经显示了一种倾向或者说决定了一种行为的过程。

当神圣没有任何征兆表证自己时,这种征兆就会被激起。例如,在借助于动物的帮助下,也能够唤起某种征兆。正是这些征兆表明了在什么地方适合建造圣殿或者村庄。这即是为了在同源空间中确立方向性的目的而对一种神圣形式或形象的唤起。神圣的征兆被要求用来消除因为相对性和茫然困惑所造成的心情紧张和焦虑。简而言之,这种征兆能够揭示出一个绝对的支持点。例如,一个野生动物被猎杀后,在猎杀的场地建了一座神殿。再比如,把一个家养的动物——如一头公牛释放,一段日子后,再把它捕获到,并在其被捕获的

---

[1] 参见《旧约》之《创世记》28,12-19

[2] Rene Basset, in *Revue des Traditions Populaires*, XXII, 1907, P287

地方作为牺牲献祭。再后来，在这个地方建起了祭坛，在祭坛的周围建起了村庄。在这些事例中，一个地方的神圣性都是通过动物来启示的。这足以说明，人类选择圣地时并不是随意的，他们所做的仅仅是在某种神秘征兆地帮助下，去寻找它、发现它。

这几个例子已经表明了宗教徒领悟神圣之地启示的几种不同方法。在每一个例子中，显圣物已经宣告了空间均质性的无效，并揭示了一个基点。但是，因为宗教徒的生活离不开一个充满着神圣的环境，所以我们必须期望找到许许多多方法来圣化一个地方。正如我们所看到的，神圣是一种真正的实在，因此它也同时是一种力量，一种灵验，以及是生命和生命繁衍的源泉。事实上，宗教徒对生活在神圣中的渴望就等于是他们对在客观实在中安置其住所的渴望，就是对自己不被那持久的纯粹主观体验的相对性所困惑的渴望；就是对能居住于一个真实、实在的世界，而不是居住于一种幻觉之中的渴望。这种行为在宗教徒的每一个存在层面上都得到证明。一个特别的证据即是他的这种渴望促使他在一个圣化了的世界上、即在一个神圣空间中不停地把家搬来搬去。这也正是他们对确立方向的技巧精心雕琢的原因，确切地说，这种技巧就是建立神圣空间的技巧。但是我们决不可以认为我们这里所说的是人类的工作，也决不能认为通过人类的自我努力就能够圣化一处空间。实际上，人类创建一个神圣空间的仪式在某种程度上是灵验的，正是在这个空间中，他又重新生产出了上帝的业绩。但是为了更好地理解构建成一个神圣空间的仪式上的需要，我们必须稍微叙述一下关于"世界"的传统概念。然后就会明显地看出，对于一个宗教徒来说，每一个世界都是神圣的。

3.混沌与宇宙

传统社会最显著的特点之一即是一种对立性，也即是说他们假定在其所居住的领域内与未知的领域、以及环绕其周围的未确定的空间之间有着一种对立性。前者即是世界(确切地说即是我们的世界)，就是宇宙。在其范围外的每一样东西都不再属于一个宇宙，而是属于"另一个世界"，一个异质的、混沌的空间，在这个世界中居满

了鬼魂、恶魔和“另类人”(他们已经被视同为是恶魔和亡灵) 初看起来，这种空间的两种区别似乎是因为在一种被居住和被组织——因此也是一种宇宙化的领域——和那种超出这种宇宙化领域外的未被认识空间两者之间的对立。一方面，有一种宇宙；另一方面，又有一种混沌 但是我们会看到，如果每一个被居住的领域都是一个宇宙的话，这恰恰因为它们都是首先被圣化了的 在某种意义上说，因为这是神的杰作，或者说，它是和神的世界密切联系的。世界(即我们的世界)是一个宇宙，神圣已经在这个世界里自我表证 因此，在这个世界中，从一个层面向另一个层面的品质上的突破不仅是可能的，也是可以一再出现的 这就不难发现，宗教的时间意味着宇宙生成的时间 神圣揭示了绝对的现实，同时也使方向性成为可能。因此可以发现，在某种意义上，神圣建构了世界、设定了它的疆界，并确定了它的秩序

所有的这一切我们可以从为占有一个领地而举行的吠陀仪式中非常清楚地看到。通过建立一个火的祭坛向火神阿耆尼(Agni)[1]献祭之后，对领地的拥有就是合法的和有效的。“据说，当一个人建成了火的祭坛(gārhapatya[2])，他就被赋予了领土；这些所有建立祭坛的人，其所得都是合法的。”[3] 正是因为对祭坛的确立，火神得到了献祭；与此同时，与诸神世界的联系也得以确保。祭坛所在的空间也因而成为了一种神圣的空间。但是其仪式上的意义是更为复杂的，如果我们能考虑到所有的这些细节，我们就会理解为什么赋予一处土地以神圣就等于把它宇宙化、使其成为一个宇宙 因为事实上，为火神建立起一座祭坛仅仅是在微观意义上的创世再现 在树立祭坛时用来和黏土的水被视为一种最本初的水，构成祭坛基座的黏土象征着地球，那四边的围垣代表着大气等等 在建造祭坛的过程中，人

---

① 火神：Agni，《梨俱吠陀》所说的七神之一，另外六神是：煞神(Rudra)、雨神(Parjanya)、日神(Aditya)、雷神(Indra)、地神(Prthivi)和天神(Dyaus)

② 此处伊利亚德夹注的 Garhapatya 为梵文，其意思是“家主火”，其坛为圆形，在祭坛西。它与供养火(Ahavaniyagni)、祖先祭火(Daksina)一起是印度教、婆罗门教祭祀中的供奉物。——译者注

③ Shatapatha Brahmana, VII, 1, i, 1—4

们宣咏着创造宇宙的歌曲[1]。所以，树立火的祭坛不仅说明了拥有一块新的土地的合法性，其实也即是宇宙的起源。

一处所未知的、异己的、未被占领的领土——这经常意味着是"未被我们自己人所占领"——仍然是处于一种不稳定的、处于低级的混乱状态。通过对它的占领，更主要的是通过在这块土地上的定居，通过从仪式上的对宇宙起源所进行的重复，人类便象征性地把这块土地转变成了一个宇宙。将要成为"我们的世界"的东西必须首先要被"创造"出来，而且每一个创造物都有着一种范式——由诸神所造的宇宙创造物。当斯堪的纳维亚殖民者占领并开垦冰岛（land－náma）时，他们并不把这种行为视作为一种源创意义的事情，也不把它视为一种人类的和世俗的工作。对于这些殖民者而言，他们的所作所为仅仅是对诸神源创行为的一种重复，通过对万物创造的神圣活动，把混沌转化成了宇宙。当他们在那贫瘠的土地上耕作时，他们事实上是对诸神行为的重复，诸神通过赋予混沌一种结构、形式和标准，从而给混沌以新的组织[2]。

不论这种对未被开垦土地的开发，或者还是对那些已经被"别的人"所居住的土地的征服与占领，对一块土地仪式上的占领都一定总是重复着那宇宙起源的过程。因为，在古代社会中的人看来，那种不属于"我们的世界"中的万事万物根本不是一个世界。一块土地可以通过对它的再次创造，即通过对它的圣化从而使它成为我们的土地。这种与未知领土相关的宗教行为，即使在西方，也一直延续到现代社会的前夜。西班牙和葡萄牙的征服者们发现并且征服了南美的土地，并且以耶稣·基督的名义占领了它们。基督教的兴起正相当于对国家的圣化，因此在某种意义上也即是国家获得了"新生"。因为通过基督，"旧事已过，都变成新的了"[3]，新发现的国家都是重新被基督教"赋予新生"的，又都是被基督教"重新创造"出来的。

---

① Shatapatha Brahmana I,9,2,29,FTC

② 参见 Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, New York, Pantheon Books, Bollingen Series XLVI,1954,pp. 11,ff （伊利亚德《永恒复归的神话》），下引此书，简注为 Myth

③ 《新约·哥林多后书》5,17

4. 对一个地方的圣化即是宇宙起源的再现

对未知土地的宇宙化总是一种圣化行为，对一个地方的组织化即是对诸神的范式性工作的重复，这一点是可以理解的。宇宙化和神圣化之间的这种密切关系已经在文化发展的最初阶段得到了证明。例如，在澳大利亚的原住游牧民族中就存在着这种现象，那时他们的经济仍然处于狩猎和采集阶段。根据一个叫（Arunt）的部落的传统，在神话时代，阿奇帕人（the Archilpa）的神祇纳巴库拉（Numbakula）就把他们的未来的领土宇宙化，并创造了他们的祖先，确立了他们的风俗习惯。纳巴库拉神用一个橡胶树的树干，做成一个叫考瓦奥瓦（kauwa－auwa）的神圣木杆，并涂之以血，沿着它爬上去，然后消失于蓝天之中。这个木杆代表着宇宙的轴心，因为在这根神圣木杆的周围，土地成了可居住的，因此这块土地就被转换成了一个世界。这根木杆也因之而起到了一种非常重要的仪式上的作用。在他们的游牧生活中，阿奇帕人总是随处携带着这个考瓦奥瓦，并根据它的弯曲方向来确定他们所应当行动的方向。这根神奇的木杆使他们在不断的迁移过程中，总能在"自己的世界"中漫游，同时借助于这个木杆，他们也能与那纳巴库拉神消失其中的冥冥苍穹保持着联系。

如果考瓦奥瓦折断了，那就意味着灾难。它像是"世界的末日"的即将到来，世界就会复归于混沌。斯潘塞和吉伦曾经记述过，当那根木杆折断时，整个氏族成员就会处于惊恐万状之中，他们就会漫无目的地游荡一段时间，最终会集体躺在地上，等待着死亡的降临[1]。

这个例子令人叹服地说明了这个神圣木杆所具有的宇宙论的功能和它所起到的救世的功能。因为一方面，神圣的考瓦奥瓦重新造出了纳巴库拉曾经用来宇宙化这个世界的木杆；另一方面，阿奇帕人

---

[1] B. Spencer and F. J. Gillen, *The Arunta*, London, 1926, I, p. 388。原注。斯潘塞（Sir Baldwin Spencer, 1860—1929），英国生物学家和人类学家。吉伦（Francis James Gillen, 1855—1912），澳大利亚的人类学家。他们主要从事了对澳大利亚的原住民的研究。——译者注

也相信，这根木杆也是他们用来与天国保持联系的手段。因此正是借助于这种与苍天持久不断的联系，人类的存在才是可能的。阿奇帕人的世界真正地成为他们"自己的"世界，是与他们再造出的已经被纳巴库拉所组织化与神圣化的宇宙的程度密切相关的。如果没有那种对超验东西的开放，生命是不可能的。换言之，人类不可能生活在混沌之中——旦与超验世界的联系中断了，现实世界中的存在便失去了存在的可能。这正是阿奇帕人会等待着自己死去的原因。

归根结底，在一块土地上的定居，也就是对它的圣化。当定居一处不是像游牧民族中常见的那样只是一种暂时的行为，而是像定居民族一样是一种永久的行为时，它就暗示了一种与整个民族整体的存在具有重要意义的决定。选定一块特定的地方，然后组织它，并定居在上面的行为，就蕴含有一种存在意义上的选择——这是一个人准备通过对宇宙的"创造"而接受这个宇宙的选择。既然这种宇宙总是由诸神所创造和居住的宇宙范式的模本，因此它分享着诸神创造业绩的神圣性。

阿奇帕人神圣的木杆支撑着他们的世界并确保他们与上苍的联系。这里我们有了一种已经得到非常广泛地传播的宇宙论图式的原型——支撑天空的宇宙之柱，而且同时也打开了一条通往诸神世界的道路。凯尔特人和日耳曼人直到皈依基督教时，仍然保存有他们的对这种神圣支柱的崇拜。写于约公元八百年的《敕令实录》(*Chronicum Laurissense breve*)记载道，在征服萨克森人的一次战斗中(公元772年)，查理曼大帝[1]摧毁了他们的神殿和位于爱瑞斯堡(Eresburg)城的"著名的伊尔明索(Irminsul)"圣木偶像。佛兰德的鲁道夫(约860年)补充说，这种著名的支柱是"宇宙的支柱，它似乎支撑起宇宙间万事万物"[2]。相同的宇宙图景并不仅仅只能是在罗马人中间才能发现[3]，在古代印度，我们也听说过Skambha，即宇宙

---

① 查理曼(Charlemagne)，即查理曼大帝(742—814)，公元768—814年间为法兰克王。发动战争征服萨克森人，迫使他们改信基督教。——译者注

② 原文夹注的拉丁文：universalis columna quasi sustinens omnia

③ 贺拉斯，Odes，III，3。

之柱①；而且在加那利群岛的居民中间，在与此文化迥异、相距遥远的不列颠哥伦比亚地区的考其多印第安人中间以及印度尼西亚的佛洛雷斯岛的纳达人(Nad'a)中都有这样的宇宙图景②。考其多人相信，一根铜柱可以贯通宇宙的三界(地下世界、尘世和上苍)；铜柱刺破上苍的地方被称为"苍穹之门"。这种天空中的宇宙支柱的生动图景即是银河。但是上帝的杰作——宇宙，被人类在自己的水平上予以重复和模仿。比如，在天空中被看到的以银河的形式表现出来的宇宙之轴(*axis mundi*)，被以一种神圣支柱的形式呈现于圣殿中。它是一棵雪松树的树干，有三十到三十五英尺高，其超过一半的高度突出于屋顶。这根支柱在仪式中起到了一种极其重要的作用，正是它把一种宇宙的结构赋予了房顶之上。在宗教仪式中的颂歌中，这所房子被称为"我们的世界"，那些要求入会的人住在这所房子中，宣称"我站在世界的中央……我站在世界的支柱上"等等③。这种把宇宙支柱比作神圣树干，把圣殿比作宇宙的相同观念在佛洛雷斯岛的纳达人中也能发现。他们把这个献祭用的支柱称为"天堂之柱"(Pole of Heaven)，并相信它是支撑上天的④。

5. 世界中心

新入会的考其多人所呐喊的"我站在世界的中央"，同时揭示了神圣空间的一种最深层的含义。在那些因显圣物的显圣而使宇宙的层次从一个层面到另一个层面突破的地方，也就同时造就了一条通

---

①《梨俱吠陀》(Rig Veda，I，105；X，89，4；等等。——原注　《梨俱吠陀》，古印度的四吠陀之一，其意思是"智慧之诗"或者"知识"。由公元前1500年到前900年间的一千多首诗所组成。其中有献给雅利安神的颂歌，还有一些世俗诗、格言诗、哲学诗和巫术诗等。另外三吠陀是《耶柔吠陀》(Yajurveda)、阿达婆吠陀(Atharvaveda)、娑摩吠陀(Sāmaveda)。他们所取得的初步的艺术成就为后来的史诗和梵语诗歌的发展奠定了基础。——译者注。

② 加那利群岛在大西洋；不列颠哥伦比亚地区在加拿大；佛洛雷斯(Flores)岛是印度尼西亚小巽他群岛中的一个。——译者注

③ Werner Muller, *Weltbild und Kult der Kwakiutl - Indianer*, Wiesbaden, 1955, pp. 17－20。——原注

④ P. Arndt, "Die Megalithenkultur des Nad'a", *Anthropos* 27, 1932), pp. 61－62.

道,这条通道既能上达至神圣世界,也能下达至地下世界即鬼魂的世界。这三种不同的宇宙层次——尘世、天国和地下世界被置于密切的联系中。如上所述,这种联系有时是通过宇宙支柱即世界之轴的象征图式来表述的。支柱联系和支撑着天国和尘世,支柱的基座被固定于下面的世界(即地狱之中)。而且支柱只能是在宇宙的正中心,因为在其周围就环绕着人类可居住的世界。因此我们就有了一系列的宗教思想和宇宙生成论的模式。它们被紧密地联系在一起,形成了一种在传统社会中广泛流行的系统,我们也许可以称之为"世界体系"(System of the world):(1)一个圣地在空间的均质性中形成了一个突破(Break);(2)这种突破是以一种通道作为标志的,正是藉此通道,从一个宇宙层面到另一个宇宙层面过渡才成为可能(从天国到尘世或从尘世到天国,从尘世到地下的世界);(3)与天国的联系通过某些宇宙的模式来表达,这一切都被视为宇宙之轴,即支柱(参见:The Universalis Columna),被视为梯子(参见:雅各布的梯子),被视为山、树、藤蔓等等;(4)在这宇宙轴心周围环绕着世界(即我们的世界),因此宇宙的轴心是在我们宇宙的"中心",即在"地球的肚脐"之处。它正坐落在"世界中心"。

许多不同的神话、仪式和信仰都源于这种传统的"世界体系"。我们在这里不可能一一提及。倒不如我们仅仅考察几个例子,几个源于不同文化而且特别适于用来说明在传统的社会生活中神圣空间的作用。不论空间的出现是否以神圣区域的形式,比如一所圣殿、一座城市、一个世界的形象出现,我们都会随处发现"世界中心"的象征意义。在大多数事例中,正是这种象征的意义解释了与人们居住其中的空间相关的宗教行为。

我们将以这样一个例子——宇宙山(the cosmic mountain)来开始我们的讨论。它不仅能便于贴切地说明这种象征意义的一致性,也更能方便说明这种象征意义的复杂性。我们业已看到,山的形象出现于那种表述天国和尘世联系的图式中;因此它被认为是处在世界的中心。事实上,在许许多多的文化体系中,我们的确听到过这种意义的山:既有现实中的也有神话中的,它们都坐落于世界的中央。

诸如印度的须弥山[1],伊朗的荷拉布雷载山(Haraberezaiti),美索不达米亚的神秘的"土地之山"(Mount of the Lands),巴勒斯坦的盖里济姆山(Gerizem)——这个山还被称为"地球的肚脐"——都是此类的实例[2]。因为这些神秘的山峰都是把尘世与天国联系起来的宇宙之轴,在某种意义上它已经触及到了天国,因此它标志着世界的最高点。那环绕其周围的领土,那构成"我们的世界"的领土就被置于比所有国家都要高的最高处。在希伯来人的传统中对此就有表述:巴勒斯坦作为一块最高的土地,是决不会被洪水淹没的[3]。根据伊斯兰教的传统,地球上的最高之处是卡巴(Ka'aba),因为北极星可以证明,卡巴面朝着天国的中心[4]。对于基督徒来说,各各他就在宇宙之山的最高处[5]。所有这种信仰表达着同样的一种情感,这是一种深深的宗教情感:"我们的世界"是圣地,因为它最接近天国;因为从这儿,从我们的居住地,是能够到达天国的。所以我们的世界高居大地之巅。从宇宙生成论的角度来说,这种宗教观正是通过我们拥有最惠土地的观念之具体化来表现的,我们的最惠的土地是在宇宙之山的顶峰。后来的玄思导出了各种各样的结论,例如,与巴勒斯坦相关的就是:圣地不会被洪水淹没。

这种处于宇宙中心思想的同样象征意义解释了众多其他的宇宙生成图式和宗教信仰。在它们中间最重要的是:(1)圣地和圣殿被相信都坐落于世界的中心;(2)圣殿是宇宙山的摹本,因此在尘世和天堂间构成了卓越的联系通道;(3)圣殿的基座深根于下面的地区。这里仅仅举出几个例子就足以说明了。引证它们以后,我们将试图综合起来考察这种同样象征意义的诸多方面,世界的这些传统思想显

① 须弥山(梵文:Sumeru),汉语意译为妙高山、善积山、妙光山等,音译为须弥卢山、须弥山等。梵文略作 Meru。根据佛教教义,在世界的中心有一座巨大的高山,山高为八万由旬(由旬,梵文 yojana 音译,又译为瑜缮那。古印度的长度单位,其长度有不同的说法,一般说一由旬有三十里或四十里),其周围有八山和八海,这样的一个系统为一世界,即一须弥世界。——译者注。

② 参见 the bibliographical references in Eliade, Myth, pp. 10 ff.

③ A. E. Wensinck and F. Burrows, cited in *ibid*., p. 10.

④ Wensinck, cited in ibid., p. 15.

⑤ 耶稣被钉死的地方,位于耶路撒冷城西北一座死人头骨形的小山上。据《圣经》说,"各各他翻出来,就是髑髅地。"参见《新旧·马可福音》15,21。——译者注

著的一致性也就因之而更为清晰明朗起来。

完美的中华帝国的首都是坐落在世界的中央的。因此在夏至那天，日晷仪在那儿不会投下阴影。[1]令人惊奇的是，在耶路撒冷的圣殿中也发现了相同的象征意义——在其上建立圣殿的岩石也坐落在地球的肚脐之上。一个冰岛的朝圣者、曾在十二世纪造访过耶路撒冷的特维瓦的尼古拉斯(Nicholas of Thverva)曾就耶稣之墓写道："这儿是世界的中心，在这儿，夏至那天，来自天国太阳的光辉垂直地洒在上面。"[2]同样的思想在伊朗人的信念里也存在着。伊朗人的土地(Airyanam Vaejah)是世界的心脏，居于世界的中心，正如人的心脏位于人体的中心一样，"伊朗人的土地比任何其他国家的土地都要更为珍贵，因为它位于世界的正中心。"[3]这就是为什么西兹(Shiz)、即伊朗人的"耶路撒冷"(因为它处于世界的中心)被视为皇权的根源地，同时又是琐罗亚斯德的出生地的原因。[4]

至于圣殿与宇宙山的相应性，以及它们作为尘世与天国之间联系纽带的作用，在巴比伦的圣殿被赋予的名字中已经得到了自我证明。它们被称为"圣殿之山"(Mountain of the House)，"所有土地之山的圣殿"(House of the Mountain of all Lands)，"暴风雨之山"(Mountain of Storms)、"天国和尘世间的纽带"(Link between Heaven and Earth)诸如此类的东西。古代美索不达米亚人的金字形神塔[5]是一座实实在在的宇宙之山；神塔的七层分别代表分属于七个不同星际的天国，拾塔而上，祭司们可以抵达宇宙的顶端。同样的象征意义也可以用来说明爪哇岛上的巨大的婆罗浮屠(Borobudur)神庙的意义[6]。它是被当作一座人造山而修建的。登塔而上，就是一次令

---

① M. Granet, in Eliade, *Patterns*, p. 376.

② C. f. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, Stockholm, 1951, p. 255.

③ Sad - dar, 84, 4 - 5, cited in Ringbom, p. 327

④ 参见 the material assembled and discussed in Ringbom, pp. 294 ff. 及其他有关地方。——原注。琐罗亚斯德(Zarathustra，或 Zoroaster)，纪元前 1000 年的波斯宗教家，祆教的创始人。——译者注。

⑤ 顶上有神龛。——译者注

⑥ 婆罗浮屠(Borobudur)，又写为 Barabudur，在印尼中爪哇，意为千佛塔，建于公元 778—850 年间。其浮雕表现通往灵魂自由的涅槃之境，也有表现人生的善果和罪孽，表现佛陀的生平和本生经中的故事。——译者注。

人心旷神怡的对世界中心的旅程;抵达圣殿顶峰上的平台,朝圣者就会体验到一种从一个层次到另一个层次的提升,他就进入了一种超越了世俗的纯净境界。

Dur - an - ki,即"天国和尘世间的纽带"是一个被应用于许多巴比伦圣殿的名字。(它存在于尼普尔 Nippur、拉尔萨 Larsa,西帕拉 Sippara 等许多地方)[①] 巴比伦有许多名字,比如"天国和尘世根基处的圣殿"、"天国和尘世的纽带"。但是也正是在巴比伦,尘世和下面的世界(lower regions)的联系成为了可能。因为巴比伦城是建在 bab apsu,即"元水之门"(the Gate of Apsū)之上的[②]。"元水"(apsu)是在创世纪之前混沌之水的名字。相同的传统在希伯来人中间也能发现。希伯来人相信,耶路撒冷神庙的岩石深深地抵达 tehom,tehom 在希伯来语的意思即相当于巴比伦的"元水"。正如巴比伦有自己的元水之门,耶路撒冷神庙的岩石即相当于"元水之口"(mouth of the tehom)[③]

The apsu,the tehom 象征着水的混沌,即宇宙质料的原初形式,同时也象征着死亡的世界、象征着所有前生和来世的世界。"元水之门"和相当于"元水之口"的圣殿的基石,不仅说明了它们是地下世界与尘世的相交点——因此也是这两个世界的联系之门,而且也表明了在宇宙的两个层次之间,有着本体论地位上的不同。从圣殿下面的元水(tehom)到垒造圣殿之门的岩石之间有着一个宇宙层面上的突破。正是在这里使本质过渡到形式,使死亡过渡到生命。创世之前的水大一体的混沌也同时象征着对紧随着死亡的无定型状态的复归,象征着对存在的幼初状态的回归。从这一点上看,下面的世界可以被看成是我们未知的和贫瘠的地区,它环绕在我们居住的周围。下面的世界,其所达的范围都是混沌一团,正是在它的上面,我们的宇宙被最终确立

---

① 尼普尔(Nippur),美索不达米亚古城,在今天的伊拉克卡西迪亚省的尼费尔。拉尔萨(Larsa),巴比伦古都之一,在今天的伊拉克乌鲁克境内。西帕尔(Sippara),巴比伦的古城,在今天的伊拉克巴格达省艾布哈巴赫。——译者注

② Apsu,音译为阿卜苏,巴比伦神话中的元始之水,后为神格化。与本书后面提到的提玛特(Tiamat)相合而生出美索不达米亚宗教中的众神。——译者注

③ 参见 the references in Eliade, Myth, pp. 15 ff.

6."我们的世界"总是在世界中心

由上所述可以知道,真实的世界总是在宇宙的中心。因为正是在这里才有着一种宇宙层次上的突破,因此也才有着三种不同宇宙层次间的联系。不论宇宙包含什么样的领域,它所代表的宇宙总是完美的——一个完整的国家(如巴勒斯坦),一个城市(如耶路撒冷),一个圣殿(如耶路撒冷的神庙),都同样完美地表述了一个小宇宙(*imago mundi*)。约瑟法斯在描述圣殿的象征意义时写道:圣殿的院落代表着海洋(即下面的世界),圣地代表着地球,和天国中至圣的地方[①]。因此,很清楚,小宇宙和世界中心的思想在一个被人类居住的世界上得到一再重复。巴勒斯坦、耶路撒冷和圣殿都是分别和同时代表着宇宙模式和世界中心的形象。"世界中心"思想的多样性和对世界图式在越来越小规模的重复构成了传统社会的特殊品格之一。

对我们而言,这似乎是一个必然的结论:宗教徒的居住地试图尽可能地靠近世界的中心。他知道他的国家位于地球的正中心,他也知道他所居住的城市处在宇宙的肚脐之处。尤为重要的是,他们的圣庙和宫殿恰恰正位于世界的中心。当然,他也想要他的房子位于世界的中心,从而成为一个小世界。事实上,正如我们将要看到的,他们的房子被相信处在世界的中心,并且在一个微观宇宙的规模上能重新生产出宇宙。换言之,传统社会中的人们只能生活在一个向上开放的空间中,只有在那儿,对宇宙层次的突破才能得到象征意义上的确保,与别的世界的、与超验世界的联系才能获得仪式上的可能。当然,圣殿——真正的(par excellence)[②]世界中心也在那儿,就与他在一起。正是在那个城市中,他可以得到保证,只要简单地一走进圣殿,与诸神世界的联系就成为了可能。宗教徒也感到了那种总是生活在世界中心的需要,正像阿奇帕人一样。我们业已看到,阿奇

---

① Ant. Jud., III, 7, 7. ——原注。约瑟法斯(Flavius Josephus,约37—95),犹太历史学家。——译者注。

② par excellence,法语,意为出类拔萃的、超群的。——译者注。

帕人总是随身携带着那根神圣的考瓦奥瓦，即世界之轴。因此他们决不会远离世界的中心，并将使自己永远处于与超凡世界的联系之中。简而言之，不论他所已熟悉的空间的向度如何，不论他认为自己的所在地——他的国家、他的城市、他的村庄和他的住房在这个空间中居于何处，宗教徒感觉到了一种总是生存于一个完整的、组织化了的世界中的需要，感觉到存在于一个宇宙中的需要。

宇宙是从它的中心出生的，并从它的中心点、或者说是肚脐处向外扩展。根据《梨俱吠陀》的说法，宇宙正是以这种方式，首先从一个核、一个中心点出生和发展的[①]。希伯来人的圣传中有着更为清楚的表述："最神圣的上帝创造了一个像胚胎的世界，因为那个胚胎从肚脐处生长起来，因此上帝开始用肚脐创造世界。世界然后从那儿向四处生长开来。"因为"地球的肚脐"、即世界的中心是圣地，所以Yoma才肯定地说"对世界的创造是从锡安山开始的"[②]。本·戈里恩(Rabbi ben Gorion)对耶路撒冷的柱石评价说："它被称为地球的基石，也即是地球的肚脐，因为地球是从那儿生长、从那儿得以展开。"[③]而且，因为人类的创造是对宇宙起源的摹本，我们自然可以推出说第一个人是在"地球的肚脐"或者说是在耶路撒冷(对于犹太教—基督教的传统来说)被上帝造出的。如果我们记住地球的中心正是一个宇宙层次突破的发生地的话，如果我们记住空间正是在地球的中心得以成为神圣、从而也就成为真正实在的话，那么我们就会明白，不可能再有另外的地方能担当如此之重任。一次地创世暗示着无数实在的诞生，换言之，这也即是神圣对尘世的一种闯入。

由此可见，每一个结构和创造都有一种宇宙起源作为它的范式。不论其参照的是宇宙哪个层面，世界的创造模式已经成为每个人创造性行为的范式。我们业已看出，定居在一块土地上就是对宇宙生成的再次重复。既然世界中心在宇宙生成意义上的价值变得显而易见，因此我们将能够更好地理解人类的每一个定居点的确立都是对

① 《梨俱吠陀》(Rig Veda) X.149。

② References in *ibid*., p. 16。——原注　锡安山(Zion / Sion)，在耶路撒冷。——译者注

③ Cited in W. W. Roscher, "Neue Omphalosstudien" (Abh. der Königl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse., 31, 1, 1915), p16

源于世界中心(肚脐)的创世活动重复的原因。这正如宇宙从其中心伸展开并向其四个基本方向的延伸一样,村庄也是产生在交叉点的周围。在亚洲的一些地方——如巴厘,当人们建设一个新的村庄时,他们就会寻找一个自然的交叉点,寻找一个两条道路交叉成一个直角的地方。在源于中心点而建立起来的村庄就是一个小世界。那个村庄被分成四个部分,这会附带地暗示了这个社会性团的一个相似的划分,以与宇宙被分成四个范围相应。在村庄的中间经常留下一块空地,随后将要建立一座礼堂,其房顶象征性地代表着天国(在一些事例中,天国有时是用树顶或山的形象来表示的)。在其中轴的另一端是亡灵的世界,这是以某种动物如蛇、鳄鱼等来象征的,抑或也用表达黑暗的文字来表述。[1]

村庄的宇宙层面上的象征意义是用圣殿或礼堂的结构来重现的。在新几内亚的瓦鲁盆(Waropen),"男人的房子"坐落在村庄的中心,其房顶代表着天穹之顶,四面的墙壁代表着四方的空间。在希兰岛[2],村庄的圣石象征着天国,四个用以支撑圣石的石柱被具体化,成为四个支撑天国的支柱[3]。相同的思想在印第安的阿歌奎因人和苏人[4]中也能发现。他们举行入会仪式的神圣小屋代表着宇宙,房顶表示着天顶,地板表示着地球,四面的墙壁代表宇宙空间的四个方向。空间的仪式性结构通过一个三重的象征意义来强调:四扇门、四个窗户和四种彩色表示着四个基本方位。因为那座房子代表着世界,那座圣屋的结构因此重复着宇宙的生成。[5]

在古代意大利和古日耳曼人中也能发现与之相似的思想,这并不会使我们感到有任何惊讶。简单地说,这是一种既古老又流传广泛的基本思想:从一个中心开始,在四个方位上形成了四方宇宙。古

---

① Cf. C. T. Bertling, *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*, Amsterdam, 1954, pp. 8 ff.

② 希兰岛(Ceram),印度尼西亚的摩鹿加群岛中的一个。——译者注。

③ 参见 the references in Bertling, op. cit., pp. 4-5.

④ 阿歌奎因人(Algonquins),生活在美国中西部的最大的印第安部落;苏人(Sioux),说苏语(Siouan)的印第安诸部落人。——译者注。

⑤ 参见 the material and interpretations in Werner Muller, *Die blaue Hutte*, Wiesbaden, 1954, pp. 60 ff.

罗马人观念中的地球(*mundus*)[1]是一个圆形的壕堑，这个壕堑被分成四个部分，它同时又是一幅宇宙的图式和人类居住地的一种范式。有人已经正确地指出过，罗马人的长方形并不是被作为形状上的矩形来看待的，而是被视作分成四个部分。[2]The mundus 被明确地比作古希腊阿波罗神殿中被人认为是标志着世界中心的圆锥形神石[3]，被比作地球的肚脐；这个城市(urbs)也坐落于大地之轴(orbis terrarum)的中部。相似的思想也可以被用来解释日耳曼人城镇和村庄的构造。在极端多样化的文化背景中，我们都能发现相同的宇宙论的主旨，都能发现相同的仪式的构想：安居一处土地就是建构一个世界。

7.城市——宇宙

因为"我们的世界"是一个宇宙，因此来自外部的任何攻击都会使它面临重归混沌的威胁。又因为"我们的世界"是由对诸神创世的范式、即宇宙的生成模仿而建立起来的，所以攻击我们的世界的任何敌人都将被视为是诸神的敌人、被视为恶魔，尤其被看成是极端的魔鬼，被视为是在时间开始时已经被诸神所征服的原始恶龙。对"我们的世界"所进行的任何攻击都被视为神秘的恶龙所进行的复仇行为，它们反叛诸神的业绩——宇宙，并千方百计想毁灭我们的宇宙。"我们的"敌人属于混沌的力量。对城市的毁灭其实就是对混沌状态的复归。对任何攻击者的胜利都是重申诸神战胜恶龙的范式的胜利，对恶龙的战胜也即是对混沌的战胜。

这也正是法老被视为瑞神(Rē)、被视为蛇怪阿波菲斯(Apophis)[1]的征服者的理由所在。同时，法老的敌人被比成神话中

---

① *Mundus*，拉丁语，有世界、大地和地球之意。——译者注

② F. Altheim, in Werner Muller, Kreis und Kreuz, Berlin, 1938, pp. 60 ff.

③ 原文"中心"一词使用的是希腊语 omphalos，意思是中心、中枢或脐，是古希腊阿波罗神殿中被人认为是标志着世界中心的圆锥形神石。——译者注

① 瑞神(Re)，古埃及的太阳神和国家的主神。阿波菲斯(Apophis)，古埃及宗教中的蛇怪，居在阴间，与瑞神为敌。——译者注

的蛇怪。这也是大流士[1]自视为特雷特纳（Thraetaona）再生的原因，特雷特纳是神话中的一位伊朗英雄，据说他曾杀死了一条三头巨龙。在犹太人的圣传中，异教徒的国王就是以恶龙的面目出现的，《耶利米书》中所描写的尼布甲尼撒正是这样[2]，在伪经《所罗门诗篇》中所表现的庞贝（Pompey）也是这样[3]。

我们随后将会看到，恶龙是海洋怪物的范式形象，是原初之蛇的范式形象，也是宇宙洪水的象征，也是黑暗、夜晚和死亡的象征。简言之，是混沌一团的象征，是虚假的象征，是那些尚没有获得一定"形态"的万事万物的象征。那恶龙一定会被诸神征服并被处以碎尸万段，宇宙才能因此得以出生。玛杜克也正是以海怪提玛特（Tiamat）的身体来创造了这个世界。耶和华在打败了原始怪物拉哈（Rahab）[4]之后，他才创造了这个宇宙。不过，我们将会看出，这种诸神对恶龙的胜利在每一年都必须象征性地重复，因为这个世界每年都将需要被重新创造一次。与此相似，诸神对黑暗、死亡以及对混沌等邪恶力量的征服也在城市打败入侵者的胜利中得以重现。

很有可能的是，在居住地和城市所修建的防御工事在开始时是具有魔幻般的不可思议的作用的。因为这些防御工事诸如壕沟、迷宫、堡垒等等其本初的目的与其说是为了抵防敌人的入侵，不如说是为了防御恶魔和亡灵的入侵。比如在瘟疫流行时，印度北部地区的村庄的周围就会被划上一个圆圈以防止疾病的恶魔进入到村庄之内[5]。在中世纪的欧洲，城市的围墙也被认为能够防御魔鬼、疾病和

---

[1] 大流士（Darius，约公元前558—约486），古波斯王。——译者注。

[2] 尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar，前604—562），公元前597年曾攻陷耶路撒冷。《旧约·耶利米书》51.34："以色列人说：'巴比伦王尼布甲尼撒吞灭我，压碎我，使我成为空虚的器皿。他像大鱼将我吞下，用我的美物充满他的肚腹，又将我赶出去。'"——译者注

[3] 《伪经》之《所罗门诗篇》（Psalms of Solomon），9，29。——原注。《伪经》（pseudepigrapha）系经正典、希腊文七十子译本和拉丁文译本之外的犹太宗教作品。庞贝（Gnaeus Pompeius Magnus，约前106—前29），罗马后期的政治家、将军。——译者注

[4] 拉哈（Rahab），旧译拉哈伯，神话中的海怪，一说是龙与毒蛇的异名。如"耶和华的膀臂啊，兴起！兴起！以能力为衣穿上，像古时的年日、上古的世代兴起一样。以前砍碎拉哈伯、刺透大鱼的，不是你吗？"（《旧约·以赛亚书》51，9）在《旧约》的《诗篇》中用以指代埃及人，参见《诗篇》87，4。另外，在《旧约·约书亚记》中还有一个耶利哥的妓女叫拉哈。——译者注。

[5] Eliade, Patterns, p. 371.

死亡的侵入因而在仪式上得到献祭。因此，这种把人类的敌人比作魔鬼和死亡的象征意义上的观念是不难被发现的。归根到底，对人类居住地所进行攻击的结果并无相异之处。因为，不论是恶魔的攻击还是敌军的侵袭，其后果都是相同的：毁灭、崩溃和死亡。

值得注意的是，同样的意象在我们现在的时代仍然被用来表述威胁我们某种类型文明的危险。我们已经说到过那些将会推翻"我们的世界"的混沌、混乱和黑暗，所有的这些字眼都表述了我们的秩序、宇宙、组织结构的瓦解，使我们重新陷入一种流变和无可名状的状态之中——简言之，这又使我们重新陷入混沌之中。在我们看来，这表明了这种范式的形象仍然存在于我们的语言和非宗教徒的老生常谈之中。所以从某种意义上讲，这种宗教的世界观仍然存在于世俗之人的行为中，虽然他们并不是总能清醒地意识到他们所继承的这笔古老的遗产。

8. 着手创造世界

现在我们就来考察一下，与人类的居住地密切相关的传统宗教行为和世俗行为两者之间的这种显而易见的根本差异。这里没有必要来详细说明工业社会中人们居住地的价值和功能，因为我们对它们已经十分了解。根据当代著名的建筑设计师柯布西耶[①]对房子所下的断语，"房子是一台用来居住的机器"。因此它不过属于现代工业化社会中被大批量生产出的无数机器中的一种。在现代社会中，理想的房子首先是功能上的实用。也就是说它必须满足人们能够工作和休息的需要，以使他们可以继续工作。你可以像改变你的自行车、电冰箱和汽车一样来经常改变你的用来"居住的机器"。如果不会遇到可能引起的气候上的不同的话，你也可以改变你所居住的城市和省份。

写出一本人类居住地逐步世俗化的历史进程，这并不是我们这个学科的目的所在。人类居住地世俗化的过程是由工业化社会所造

---

① 柯布西耶（La Corbusier，1887—1956），出生于瑞士，后迁居巴黎，现代派建筑师在西方建筑流派中起到旗手的作用。——译者注。

成的世界的巨大转变过程中的一个部分。这种转变之所以成为可能正是得益于科学思想、尤其是物理学和化学的惊人发现所带来的宇宙世俗化的力量所致。我们将有必要询问一下，对于一个非宗教徒来说，如果这个世界上已没有可能再次发现存在的神圣向度了，那么这种对自然的世俗化是不是真正最后的结果？正如我们刚刚看到的和将要更加清晰地看到的那样，传统的某种模式、古代人行为的某种痕迹仍然存在，在某种条件下还“活着”，甚至在高度工业化的社会中也仍将如此。不过现在我们所关心的是以一种纯粹的状态对与人类居住相关的宗教行为进行描述，以期发现其中所蕴含的世界观(Weltanschauung)。

正如我们业已看到的，定居一个地方，建造一处定居点，不论对于整个团体还是对于其中的每个个体的人而言都是一个重要的决定。因为它所包含的意义是着手对他们所选择用来居住的世界的创造。所以，他们需要对诸神的行为进行模仿，需要模仿宇宙起源的过程。但是这样做并不总是很容易的，因为诸神所为的宇宙起源过程，充满着悲惨的腥风血雨。作为对神圣行为的模仿者，人类也必须再次模仿诸神的这种行为。因为诸神创世必须屠杀和毁灭海怪或者最原初的生物，以便用它们来创造出世界。所以当人类在建造自己的世界、城镇和家园时，也就需要流血和象征的献祭，无数的类似的行动形成了构建牺牲(Bauopfer)，与其相关的事情我们必须多说几句。

不论传统社会的结构是什么样的——狩猎社会、游牧社会还是农耕社会或者说是处于城市文明发展阶段的社会，人类的定居行为将总是经历一个神圣化的过程，因为它形成了一个小世界，同时因为世界也是一种神圣的创造物。不过因为有多种类型的宇宙生成论，所以也就有着许多的方式把一个居住地比作为宇宙。对于我们的目的而言，只要区分出把一个定居地(不论是领土还是住宅)从仪式上转换成宇宙的两种方法上的不同——也即是说，区别出赋予居住地以小世界的两种方法也就足以说明我们的问题：(1)通过从中心点向空间的四个方位的延伸，或者象征性地确立一个小世界(比如对于房子而言)从而使居住地宇宙化；(2)重复的方法，即通过建筑的仪式，对诸神从海龙或者原初巨人的身体而创造世界的范式行为进行模仿而进行的行为。这里我们不必详述造成对一个居住地神圣化有

两种方式的世界观的根本不同，也不去过分地说明历史和文化中所蕴藏的先决条件的不同。我们仅仅说一下对居住地进行宇宙化的第一种方法就足够了。第一种方法是通过对世界空间四个方位的具体化，或者说是通过对世界轴心的设置来对一个地方进行宇宙化，这已经在最古老的文化阶段(参看：澳大利亚的阿奇帕人的考瓦奥瓦)中已经得到了证明。与此同时，第二种方法在最早的农耕社会的文化中也得到发展。对我们的研究来说，尤为重要的事实是，在所有的传统文化中，通过对世界所作出反应的简单事实，居住行为就具有了一种神圣的品质。

因此，在北美和亚洲北极地区的原始民族居住地，我们都能发现一个可称之为世界之轴的中心位置，也可以称之为宇宙之柱或世界之树。正如我们已经看到的，是它们把尘世和天国联系起来。换句话说，宇宙的象征意义正是在人类的居住结构中得以发现的。房子就是一个小宇宙；天空被想像成如一个宽大的帐篷一样，是由一个中心支柱支撑起来的。那个帐篷的撑杆和房子的中心支柱被比作为世界的支柱，事实上它们也正是这样被命名的。这种中心支柱在仪式意义上起着重要的作用，对最高天神的一切祭祀都在它们的脚下进行。这种象征意义在中亚游牧民族的习俗中也保存了下来。但是因为在这里，圆顶帐篷取代了用柱子支撑的圆锥形屋顶的住处，支柱所具有的神话和仪式上的功能已经被改变成了向上的排烟囱。像具有世界轴心意义的支柱一样，通过排烟囱把顶端伸出帐篷之外的那根被剥去了皮的树干(它象征着宇宙之树)也被认为是一把登天的梯子。萨满教的信奉者们正是通过攀登这把梯子而实现自己的神圣旅途的。也正是通过这个向上的通道，萨满教者开始了他们在天国的翱翔[1]。这种把神圣的支柱安放在住宅的中间的习俗在非洲的哈米提人(Hamitic)和哈米陶(Hamitoid)的牧人中间也能发现[2]。

---

[1] M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, *Paris*, 1951, pp. 238 ff. Cite hereafter as *Le Chamanisme*.

[2] Wilhelm Schmidt, "Der heilige Mittelpfahl des Hauses," *Anthropos*, 35 – 36, 1940 – 1941, p. 967.

9.宇宙的生成和献祭牺牲

与上述类似的思想在高度发展的文化——如印度文化中也能发现。但是这里我们仅仅举一个例子，以说明把房子比作我们在上面已经简略地提到过的宇宙的另一种方法。在建筑房屋的泥瓦匠们砌下第一块石头之前，星相学家就已向他们说明了石头应当被放置的地方，这个地方被相信是在支撑世界的蛇身之上。泥瓦匠师傅削尖一根树干并把它插入地下，准确地插在被星相家所标出的位置上，以便固定住蛇头。因此那块奠基石就正好在世界的中心[1]。而且，这种奠基活动也是对宇宙生成行为的重申；因为把棍子扎入蛇头并"固定住"它，正是对梭摩王(Soma)或者因陀罗神(Indra)的原初行为的模仿。正如《梨俱吠陀》中所表达的，因陀罗"击中洞穴中的蛇"[2]，并且闪电般的"砍掉了蛇的头"[3]。我们业已提出，蛇象征着混沌，象征着无序，象征着无可名状。砍去蛇的头意味着创造世界，意味着从虚假和无定形向有序的转变。而且，也正是以原始海怪提玛特的身体，玛杜克神创造了世界。因为宇宙每年都被重新创造，所以这个胜利也就每年被象征性地得到重复。因为每次新的建设都重复着对世界的创造，所以这种神祇获得胜利的范式行为也在每次居住地的建设之际都被同样地重复着。

宇宙生成的第二种类型就更为复杂得多，这里我们只能勾勒出它的大概[4]。但是，从根本上说，因为它是和这样的一个宇宙起源相联系着，以至于有无数的献祭牺牲形式与之相关，所以我们仍将不得不来说明它。简单地说，它仅仅是一种模仿，经常是一种在象征意义

---

① S. Stevenson, The Rites of the Twice-Born, Oxford, 1920, p. 354.

② 《梨俱吠陀》(Rig Veda), IV, 17, 9. ——原注。梭摩(Soma)，酒神，《吠陀》中八神之一，后称"王"，亦称"月神"。因陀罗(Indra)，雷神，后化为战神。其他六神为：波楼拿(Varuna)，宇宙大法之神；楼达罗(Rudra)，即后世之"湿婆神"(Siva，吉祥)；帕遮尼亚(Parjanya)，雨云之神；琰摩(Yama)，死者之主宰；密栗缚(Mrtyu)，死神；伊商那(Isana)，主宰。——译者

③ 《梨俱吠陀》(Rig Veda), I, 52, 10.

④ 宇宙生成的两种类型参见上一节。——译者注。

上的模仿、一种对创造这个世界的原始献祭的模仿。因为对人类文明发展的某种阶段而言，宇宙生成的神话是通过杀死巨人来解释创世纪的（在德国神话中是伊米尔 Ymir，在印度神话中是原人 Purusha[1]，在中国神话中则是盘古），然后用巨人的器官造出了宇宙的不同部分。根据其他的神话传说，由对原始生物的杀戮、用它的质料所创造出的并不仅仅是宇宙，而且还有农作物、人类不同的种族或不同的社会阶层。献祭牺牲也正是基于这种宇宙生成的神话模式而进行的。假如一种"建构"世界的方式能够延续下去（如建造房子、庙宇、工具等等），那它一定是充满着生命力的，也即是说它一定会得到生命和灵魂。仅仅通过鲜血的献祭，灵魂就可能得到传递。宗教史、道德理论和民间传说都记载着无数的献祭形式，记载着为了一个创造目的而进行形式上的献祭或血祭。在欧洲的东南部地区，这种信仰激发出许多优秀的民谣，这些民谣描述了泥瓦匠师傅以妻子作为献祭，以便使一种建筑物可以完成（参见在希腊的 *Arta Bridge* 地区和罗马尼亚的 Argesh 的修道院、南斯拉夫的斯库台市等地的民谣）[2]。

关于人类定居点的宗教意义我们已经说得足够多了，从中能够推出某些结论已经是不证自明的了。正像城市或者圣殿一样，通过宇宙生成的象征意义或者仪式方法，人类的住宅也得以全部或者部分地得到圣化。这就是为什么人类定居某处——建造一个村庄或者仅仅是一座房子也意味着一项严肃的决定，因为这正是涉及到了人类的生存。简而言之，人类必须创造出自己的世界，并切实履行对这个世界保养和更新的责任。因为放弃自己已拥有的世界不是一件容易的事，所以居住地并不会轻易地改变。房子并不是一个物件，不是一个"用来居住的机器"。它是人类借助于对诸神的创世和宇宙生成模式的模仿而为自己创造的一个宇宙。每座建筑物和每次新居的落

1. 伊米尔（Ymir），又称为奥尔盖尔米尔（Aurgelmir），古斯堪的纳维亚神话中的由水而制成的第一个巨人。传说大地是用他的肉制成，海由其血而成，云由其骨造成，石头由其牙制成，大地由其头骨制成，云由其脑制成。原人（*Purusha*），又音译称为普鲁沙，在印度哲学中意为灵魂或自我，印度吠陀教后期出现的抽象神之一，宇宙被认为是从他的身体创造出来的。——译者注

2. 原书如此。斯库台，实为阿尔巴尼亚西北部一边境城市，疑误。——译者注

成都是一个新的开始，都是一个新的生命。每次的开始都是对原初开始的重复，正是在那时宇宙第一次看到了光。甚至在现代社会，一个高度去圣化的世俗社会里，节日和乔迁之喜也仍然保存有节日喜庆盎然的记忆，这种节日气氛在很久以前标志着对生命创造的重新开始（*incipit vita nova*）。

因为人类的定居形成了一个小宇宙，它被象征性地置于世界的中心。世界中心的多样性、甚至数量上的无限性绝不会为宗教思想带来任何困难。因为这决不是一个地理学上的空间概念，而是一个有关存在和神圣空间的概念。它有着完全不同的结构，并允许有着无数次品质上的突破，因此也是一个能够与超验世界保持有无数联系的神圣空间。我们业已在不同形式的人类定居点中，发现了那种向上的通道所具有的宇宙论的意义和仪式上的功能。在其他的文化系统中，这种宇宙生成意义和仪式功能被转换成了烟囱（排烟道）、被转换成了置于房内的"神圣区域"之上的一部分房顶，为了防止对死亡痛苦的延长，此处的房顶可以被移开甚至被打破。当我们认同这种宇宙－住房－人类的一体化结论时，我们将有必要来说明"打破屋顶"的深层意义。现在我们将要指出，最古老的圣殿都是露天无顶的，或者在修建时即在屋顶上留有一孔，即"屋顶之眼"（eye of the dome）。这象征着对宇宙不同层次的突破，象征着与超验世界的联系。

所以说，宗教建筑直接地接受和发展了这种在原始住所的建筑中就业已存在的宇宙生成思想的象征意义。而且，人类居住的宗教意义是按照这样的时间顺序进行的，即先通过建立临时的"圣地"，然后再通过对一个地方的暂时的献祭和宇宙化（参考澳大利亚的阿奇帕人）来完成的。这实际上是说，所有和庙宇、城市和住房相关的象征和仪式最终都是起源于对神圣空间的基本体验。

10. 圣殿、会堂和教堂

从美索不达米亚、埃及到中国和印度，在这些伟大的东方文明中，圣殿都被赋予新的和重要的意义。它不仅仅是一个小宇宙，它也被解释成为对早期超验模式一种世俗的复制。犹太教继承了这种古

老的东方圣殿思想,把它作为对一种天上建筑的模仿。在这种观点中,我们也许会有这种最终解释之一,宗教徒已经产生了这种与世俗空间相关的神圣空间的最基本的体验。因此我们必需对这种因新的宗教思想而产生的看法说上几句。

对这个问题的本质概括说来是这样的:如果说圣殿构成了一个小宇宙,那是因为世界作为诸神的创造结果,其本身是神圣的缘故但是圣殿具有宇宙生成性质的结构,为对宇宙的意义作出一种新解读给出了新的空间。作为诸神的住处,那块神圣的地方因此高居其他地方之上。因为圣殿当下即代表着世界和包含着世界,所以它使世界得以再次继续神圣化。说到底,也正是借助于圣殿,才使世界的每一个部分得以重新圣化。尽管它也许已经变得并不纯洁,可是世界仍然因为圣殿的神圣性而得到净化。

从宇宙与它神圣的象征、即圣殿之间在本体论上的差异日益被认同,就由此而产生另一种思想:由于圣殿的建筑设计都是诸神的杰作,因此它存在于天国、与诸神在一起,所以圣殿的神圣性就能够抵御所有的世俗堕落。因此圣庙的超验模式就享有一种心灵上的、不被世俗玷污的神圣存在。通过诸神的垂青,人类领会了这种令人心旷神怡的神圣模式,然后,人们便想在世俗中重新生产出这种模式古巴比伦王古棣(Gudea)曾在梦中看到女神尼达芭(Nidaba)向他出示了一张写满了众多仁慈吉祥的星星名称,一个男神向他展示过圣殿的设计。西拿基立(Sennacherib)[1] 正是根据"在遥远的时代以天国的结构为样本所制定的设计"而建造了尼尼微(Nineveh)[2] 的圣殿。这不仅意味着天国的几何构图使人间第一个圣殿的建筑成为了可能,而且也尤其说明,因为那建筑的模式源自于上苍,它们也因而同样分享了上天的神圣性。

对于以色列的人民而言,帐篷的样式、器具的结构和圣殿本身的形式都由耶和华所造。耶和华曾把他的构想向他的选民们展示,并让他的人民在人间重新地建造了它们。耶和华对摩西说:"又当为我造圣所,使我可以住在他们中间。制造帐幕和其中的一切器具,都要

---

① 西拿基立(Sennacherib,前705—681),古亚述王。——译者注

② 尼尼微(Nineveh),古亚述王国的首都,在今伊拉克境内。——译者注

照我所指示你的样式。"[1] 而且还说,"要谨慎作这些物件,都要照着在山上指示你的样式。"[2] 当大卫把修建圣殿、帐篷和制造所有的器具的计划告诉他的儿子所罗门时,他向他的儿子所罗门保证说:"这一切工作的样式,都是耶和华用手划出来使我明白的。"[3] 那么,他一定看到过在时间的开端耶和华所造天国中的样式。这也正是所罗门的断言:"你吩咐我在你的圣山上建造圣殿,在你择居的耶路撒冷城里建造一座圣坛。这座圣殿乃是天堂圣殿的模型,你从太初便做了准备。"[4]

圣城耶路撒冷是上帝与伊甸园同时创造的,因此它是永恒不朽的。耶路撒冷仅仅是一个与超验模式相似的复制品,所以耶路撒冷能够被人类所玷污,但是它源自于天国的样式却是不可能被玷污的,因为它并不在时间中存在。"这个建在你们中间的建筑,并不是我所启示于你们的那样,也并不是在着手创造伊甸园时就存在着的,也不是在亚当犯罪之前我就已经向他展示的那个。"[5]

基督教的教堂以及后来的大教堂接受和继续了所有的这种象征的意义。一方面教堂被认作为是对圣城耶路撒冷的模仿,甚至从早期的教父时期始就是这样[6];另一方面,它也再次创造出天堂和神圣的世界。这种神圣建筑所表现的宇宙生成论的结构仍然存在于所有

---

① 《出埃及记》25.8－9

② 同上,25.40。

③ 《旧约》《历代志》(上)28.19。原书英文版注为《历代志》(下),实误。今据实改。——译者

④ 《所罗门智训》,9.8。——原注。本处译文依张久宣译《圣经后典》(商务印书馆,1999)《所罗门智训》,载于《次经》(Apocrypha)。相对于《圣经》(Bible)来说,《次经》是属于"第二次正典"。1566年,在一次天主教的会议上,把一些在经书内容、形成年代以及作文字作者等方面不能被一致认识的经文书经,称为次经,即"后典"。天主教认为"正典"和"后典"都是圣经,新教只承认《圣经》为正典。——译者注。

⑤ II Baruch, 4, 3－7; trans. R. H. Charles 见 R. H. Charles, ed., The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, Oxford, 1913, Vol. II, p. 482。——原注。Baruch,即《巴录书》,次经的主要书目之一,内容主要为祷文和诗歌,表达了对耶路撒冷的所受灾难的哀叹和对未来被拯救的盼望。——译者注

⑥ 指公元2－5世纪时代。这时的护教者通过宣讲基督教义对基督教的发展作出了突出的贡献,他们后来被称为教父。——译者注

基督教世界的思想中。这最明显地表现于拜占廷时期的教堂中[1]。"教堂内的四个部分象征着四个基本的方位，教堂之内即是宇宙，祭坛即是天国，它坐落在教堂内的东面。通向祭坛的庄严的大门也被称作天堂之门。在复活节周的时候[2]，这扇通向祭坛的伟大之门在整个宗教仪式期间始终是开着的。这种习俗的意义在复活节祭文中被清晰地表达了出来：'基督从坟墓中升起为我们打开了天堂之门。'与之正相反，在祭坛的西方，那是黑暗的王国，是悲伤的王国，是死亡的王国，是死人居住的不朽的王国，他们在等待着肉体的复活和上帝末日审判的到来。这个建筑物的中部象征着尘世。根据 Kosmas Indikopleustes 的观点，地球是一个矩形，其四面围之以墙，其上覆盖以穹顶。并以教堂内部的四个部分象征着它的四个基本部位。"[3]因为教堂是对宇宙的复制，所以拜占廷时期的教堂不仅是对世界的具体化，同时也是对世界的神圣化。

11. 一些结论

在宗教史上随处可见的众多例子中，我们引述的仅仅是极少数，但这就足以说明了对空间宗教体验的多样性。我们已从不同的文化系统和不同的历史时期中选取一些例子，以便从最基本的意义上说明其最重要的神话建筑和建立在对神圣空间体验基础之上的仪式规程。因为在历史的进程中，宗教徒们对相同的基本体验会得出不同的解释。我们仅仅把澳大利亚阿奇帕人那显而易见的神圣空间（因此也是神圣宇宙）的思想和北美考其多印第安人的、中亚阿尔泰人的，以及美索不达米亚人中所具有的相同思想比较一下，即可认识到他们之间所存在的诸多差异。对这种不言而喻的事情我们不必花费

---

① 即东罗马帝国时期。公元 330 年，罗马皇帝君士坦丁迁都于拜占廷。罗马帝国于公元 395 年分裂为东西罗马帝国后，拜占廷为东罗马首都，后更名为君士坦丁堡（Constantinople），1453 年奥斯曼人更为现名伊斯坦布尔（Istanbul）。

② 复活节（Easter），基督教义中纪念耶稣死后第三日复活的节日，后尼西亚宗教会议规定每年春分月圆后的第一个星期天为复活节。复活节周，指从复活节开始的那一个星期。——译者

③ Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zurich, 1950, p. 119.

过多的笔墨，因为我们已经在历史中了解了人类的宗教生活，对它的表述会不可避免地受到历史发展阶段和文化系统多样性的影响。不过，相对于我们的目的而言，与我们相关的并不是这种对空间宗教体验种类的无限多样性；恰恰相反，我们所关心的正是它们的一致性中基本的东西 只要把非宗教徒的与其生活于其中的空间有关的行为方式和宗教徒与其神圣空间有关的宗教行为之间的差异性进行比较，我们就足以区分出这两种行为方式在结构方面所展现出清晰不同的外在表现。

如果要试图总结一下在本章中已经进行描述的结果，我们将可以说，对神圣空间的宗教体验使“建构世界”成为了可能：神圣在空间中显现自己的地方，现实也在那展示出自己，世界便因此而产生了。神圣的闯入并不仅仅是把一个固定的点具体化成一个世俗空间的无定形的流变状态，不仅仅把一个中心具体化成混沌，它也促成了空间层次上的突破，也即是说，它在宇宙的各个层次(尘世和天国)之间开拓了联系的通道，从而使从一种存在方式到另一种存在方式的本体论的转换成为可能。正是这样一种在世俗空间多样性中的突破，在通过对超越凡俗境界联系的确立中，创造了宇宙的中心。简言之，正是这种突破最终创造了世界，因为这种中心能够呈现出方向性。因此空间中神圣性的展示便有了一种宇宙生成的表现。空间中的每一个显圣物或者空间的圣化即是相当于宇宙的起源。这样，我们可以得出的第一个结论也许是：世界之所以成为一个我们能够理解的世界和宇宙，在一定的程度上，就是因为它是自我显现出作为一个神圣世界的

每个世界都由诸神所创造，因为它们要么是诸神亲手创造的，要么就是被圣化的。因此它们也就因为人类对诸神创世纪样式的再次现实化而被宇宙化。这也就是说，宗教徒只能生活在一个神圣的世界之中，因为只有在这样的世界中他们才能参与存在，才能享有一个真实的存在。这种宗教的需要表达了宗教徒们对本体论的一种按捺不住的渴望 宗教徒渴望着存在 他对他所居住世界成为混沌的惊恐正如同他对虚无的恐怖一样。在其所居住世界之外未被他认识的空间——一个因为未被圣化因而也就未被宇宙化的空间——仅仅是一个尚未形成方向的难以名状的无序状态，因此在其中，也就没有宇

宙结构的形成。对于宗教徒来说，这种世俗的空间代表着绝对的非存在(nonbeing)。由于某种邪恶的选择，他可能会误入其中。如果这样的话，他会感到他实体存在已经被空化，就像他正在混沌中被毁灭，直至最终的死亡。

对本体论的渴望可以在许多方面得到表证。在我们正在考察的神圣空间的范围之内，它最显著的表征是，宗教徒们那种渴望站在现实的正中心、即世界中心的心愿。确切地说，也就是渴望站在宇宙从此产生并从之开始向四方伸展的地方，站在有可能与诸神保持联系的地方。最简单地说，也就是站在能与诸神处于最亲密接触的地方。我们业已看到，世界中心的象征意义不仅仅是国家、城市、圣庙和宫殿的建筑原则，而且也是最下层的人居住地的建筑原则。不管是游牧狩猎者的帐篷，还是牧羊人的毡帐，抑或是定居农业者的住房都是如此。这也就是说，每个宗教徒都把他自己置于世界的中心。由于同样的原因，他们也把自己置于绝对现实的源泉之中，并尽可能地接近与诸神的沟通之处，以确保自己与诸神的联系。

但是，因为移民某处或定居于一个空间就相当于是对宇宙起源的重复，所以也就是对诸神创世的一种模仿。这就意味着，对于一个宗教徒而言，使自己定居于空间中的每一个存在意义上的决定都在事实上构成了一个宗教意义上的决定。通过对他已经决定居住的世界承担的创造责任，他不仅完成了对混沌的宇宙化，而且他也通过对诸神世界的模仿，完成了对他的小宇宙的圣化。宗教徒浓浓的怀旧心理就是期盼定居在一个"神圣的世界"里，就是渴望他的住处能像诸神的住处一模一样。这正是后来的庙宇和圣殿所表达的思想。简单说来，这种宗教意义上的怀旧情结所表达的就是一种对居住于一个纯静和神圣的宇宙中的渴望，这个宇宙正如刚从造物主手中形成那样的纯静与神圣。

对于一个宗教徒来说，对神圣时间的体验将使他对世界开始时的宇宙——也即是对创世纪的神话时间中存在着的宇宙进行的定期体验成为可能。

第二章 神圣时间与神话

1. 世俗时间与神圣时间

对于一个宗教徒来说，对时间的认识与他对空间的认识相似。他认为时间既不是均质的也不是绵延不断的。一方面，在时间的长河中存在着神圣时间的间隔，存在着节日的时间（它们中的绝大部分都是定期的）；另一方面，也有着世俗的时间，普通的时间持续。在这种世俗的时间之中，不存在有任何宗教意义的行为。当然在这两种意义的时间中间，有着延续性的中断。不过，借助于宗教仪式，宗教徒能够毫无危险地从普通的、时间持续过渡到神圣的时间。

从这两种时间属性，我们可以立刻认识到它们有着本质上的不同：也正是从其本质上看，在某种程度上而言，神圣的时间是可逆的。确切地说，它是一种被显现出的原初神话时间。每一个宗教节日和宗教仪式都表示着对一个发生在神话中的过去、发生在"世界的开端"的神圣事件的再次现实化。对节日的宗教性参与意味着从日

常的时间序列中逆出，意味着重新回归由宗教节日本身所再现实化的神圣时间之中。因此神圣时间可以无限制地重新获得，也可以对它无限制地重复。从某种观点我们可以说，神圣时间并不是流逝(pass)，它并不能形成一个不可逆转的时间序列。它是一个本体论的、巴门尼德[1]式的时间。它总是依然故我，既不改变自己也不会耗尽自己。借助于每一个定期的节日，参与者都会发现那相同的神圣时间——这种神圣时间已经在前一年或者是在上一个世纪前的节日中得到过表证。诸神在他们创世伟业的时期所创造并给予圣化的正是这种时间。节日的时间正是对这种时间的再现实化。换言之，节日的参与者在神圣时间的第一次出现中便遇到了它，正像从一开始它就在那儿一样。对于节日存在于其中的神圣时间来说，它在节日所纪念的诸神创世的神圣伟业发生之前并不存在。因为与创世同时的时间必定会因为诸神的存在和活动而得到圣化，所以通过对构成今日世界的各种现实的创造，诸神也创建了神圣时间。

因此宗教徒便生活在两种时间之中，其中最重要的是神圣时间。它在时间的循环中是以一种难以理喻的面目出现的，可以逆转、可以多次重新发现，是一种借助于仪式而能定期的重新与之合一的一种永恒的神话存在。对时间的不同态度就足以把宗教徒和非宗教徒区分开来。用现代的话说，宗教徒拒绝孤立地生活在一个叫做历史的存在中，他尽力重新获得一种神圣的时间。从某种意义上而言，这种神圣的时间即是一种永恒。

对现代社会中的非宗教徒而言，时间是什么将是更为难以几句话就能说清楚的问题。我们并不打算讨论现代的时间哲学，也不拟探讨现代科学在其调查研究中所使用的时间概念。我们的目标不是去比较系统的时间或哲学的时间，而是来讨论一下人们关于时间的态度和行为。这样一来，我们对非宗教徒可能观察到的就是，非宗教徒也体验到了时间所具有的某种间断性和非均质性(heterogeneity)。对于非宗教徒而言，有着相对来说是比较单调乏味的工作时间，也有着庆典和欢度"节假日的喜庆时间"。他也生活在一个变化的时间律

---

[1] 巴门尼德(Parmenides，约公元前515年一前445年)，古希腊哲学家，爱利亚学派的创始人之一，弟子有芝诺等人。现存有诗体哲学著作《论自然》残卷。——译者注。

动之中，能够意识到具有不同力度的时间。当他在听某种喜欢的音乐，或者正处于热恋中而等待着与他的情人约会时，他能明显地体会到一种与在他辛苦的工作或处于烦躁之中时所感受到的不同的时间律动。

但与此相比，宗教徒却有着一种本质的不同。宗教徒能体验到一种"神圣"时间的间隔，这种神圣的时间在其前或紧随其后的时间序列中没有部分。它有着一种完全不同的结构和起源，因为它们是原初的时间、是被诸神所圣化的时间，是一种能被节日显现出来的神圣时间。这种超人的宗教时间的本质对于非宗教徒来说是难以理喻的。换言之，对于非宗教徒而言，时间的存在既没有突破也没有任何神秘之处。对他们来说，时间构成了一个人最深层存在意义上的向度。时间与自己的生命密切相关，因此，它有着一个开始和终结，也即是死亡，也即是生命的毁灭。不论他体验到多少的时间律动，也不论这两种时间在本质上来说有多么大的不同，非宗教徒都知道时间总是代表着一种人类的存在，在这种时间的存在中，根本没有神圣存在的立足之地。

与之相反，对于一个宗教徒来说，世俗的时间序列可以被定期的中止，因为借助于那种非历史的神圣时间（在一定的意义上说，神圣时间并不属于历史的存在），通过一定的宗教仪式有力量来让它中止。正像在一个现代城市世俗的空间中，教堂在宇宙的层面上形成一个突破一样，在教堂内举行的宗教仪式也标志着在世俗的时间序列中的一个突破，它已不再是其所显现出来的历史时间——例如，不是在相毗邻的街道中所被体验到的时间——而是那种耶稣·基督的历史存在出现于其中的时间，是那种因为他的布道、他的受难、他的殉道、他的复活而得以圣化的时间。不过我们不得不补充说明的是，这个例子并不足以说明神圣时间和世俗时间之间所有的差异。基督徒们彻底地改变了对这种时间的体验和宗教时间的思想。这归因于他们对基督其人的历史性存在确信无疑。基督教的宗教仪式是在因为圣子的道成肉身而得以神圣化的历史时间之中展示自己的。在前基督教时期（尤其是在古代宗教时期），神圣时间所定期地再现实化的是一个神话的时间，也即是说，是一个原初的时间，它并不是存在于历史的过去。在某种程度上而言，这种时间是与实在同时产生的。

因为没有任何时间能够在神话所传诵的现实出现之前存在，所以它们没有前后相随的区别。

我们所要关注的正是这种有关神话时间的古代思想。我们随后将会看到，它与犹太教和基督教所拥有的有关思想的差异之处。

2. Templum—tempus[1]

我们将通过陈述一些事实来开始我们的讨论，这些事实有助于我们能立刻揭示出宗教徒与时间相关的行为。首先，我们来看一个并不是不重要的现象：在许多北美印第安人部落语言中，世界（即宇宙）这个字眼也被用作为“年”的意思。约库特人（Yokuts）说“世界已经过去了”意思是“一年已经过去了”。对于尤基人（Yuki）[2]而言，“年”是用“地球”或“世界”的字眼来表述的。像约库特人一样，当一年过完了，尤基人说“世界已经过去了”。这种词汇揭示了世界和宇宙时间之间在本质上所固有的宗教联系。宇宙被看作是一个有生命的统一体，它被出生、能发展并在每年的最后一天死去，而将在新年的第一天获得再生。我们将会看到，这种再生是一种出生。因为时间在新年的第一天将会重新开始，所以宇宙届时将被重生一次。

宇宙和时间之间的紧密联系从其本质上来说是宗教性的。宇宙被视作宇宙时间（即年）、因为它们既是神圣的现实又是神圣的创造物。在北美的一些民族中，这种宇宙—时间的联系甚至在圣殿的建筑结构中也被揭示了出来。因为圣殿表述了世界的样式，所以它也包含着一个时间性的象征意义。例如，我们将在阿歌奎因人（Algonquins）和苏人（Sioux）中发现这一点。我们已经看到，他们的山林小屋代表着宇宙，但是同时它们又象征着“年”。因为“年”被理解成一个通过四个基本方向的旅程，这四个基本方向是用小屋的四个门和四个窗户来代表的。达科塔印第安人（Dakotas）说：“年是环绕世界

---

① Templum，拉丁语，意为“圣殿”、“天界”等；Tempus，拉丁语，意为“时间”、“时代”。——译者注

② 约库特人（Yokuts），美国印第安人的一支，在加利福尼亚，操佩努蒂语族语言。尤基人（Yuki），住在美国西海岸山岭及加利福尼亚一带的印第安居民集团，其语言不属于任何一支印第安语言。——译者注

的一个圆圈。"这意思是说，年是环绕他们小屋的一个圆圈。他们的小屋即是一个小宇宙[1]。

在印度也有一个更为显而易见的例子。我们已经明白，把祭坛筑立起来即是对宇宙生成过程的重复。经文中补充道，"火的祭坛即是年"，并且这样解释了它的时间系统：祭坛周围的360块砖象征着一年的360个黑夜，360块yajusmati砖表示着一年的360个白天[2]。其意思是，随着每一个火的祭坛的建立，不仅仅世界得以重建，而且年也得到了重新建造。换言之，通过对世界的重新创造，时间而得以再生。而且，年也被比作为生主(Prājapati)[3]，即宇宙之神。结果，伴随着每一个新的祭坛的建立，生主又再次获得了新的生命活力。因此，世界的神圣性因之而被加强。这不仅仅是世俗时间的问题，也不仅仅是时间序列的问题，而是宇宙时间的神圣化问题。建造火的祭坛就是为了圣化这个世界，因此也就是把它置于一个神圣的时间之中。

正像耶路撒冷神庙具有的宇宙生成的部分象征意义一样，我们将发现时间也有这种相似的象征意义。根据约瑟法斯的说法[4]，餐桌上的十二块面包象征着一年中的十二个月，七十个枝的枝形大烛台代表着把七大行星分成十个黄道区域(decans)。圣殿就是一个小宇宙，它坐落在世界的中心，坐落在耶路撒冷。它所圣化的并不仅仅是整个宇宙，而且还神圣化了宇宙的生命——时间。

赫尔曼·尤斯纳(Hermann Usener)通过对templum和tempus这两个词所共有的词意的阐释，首次区分出了它们在词源学方面所具有的关系(Schneidung, Kreuzung)[5]。后来的研究完善了这个发现：templum标明了宇宙的空间意义，tempus表示在时间和空间中天象运动的时间性方面[6]。

---

[1] Werner Müller, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954, p. 133.

[2] Shatapatha Brahmana, X, 5, 4, 10；等等。

[3] 生主(Prājapati)，婆罗门教和印度教中主神，后演化成主宰生命和世界的根本神格。——译者注

[4] Ant. Jud., III, 7, 7.

[5] H. Usener, *Götternamen*, 2nd ed., Bonn, 1920, pp. 191 ff.

[6] Werner Müller, Kreis und Kreuz, Berlin, 1938 p. 39 也可参见 pp. 33 ff.

所有这些事实的基本意义看起来是这样的：在古代文化中的宗教徒看来，世界每年都要被重生一次。换言之，每一年它都会重新恢复它曾经具有的元始神圣性，这种神圣性是当其从造物主手中诞生出来时就具有了的。它的象征意义就清晰表现在古代圣殿的建筑结构中。因为这种圣殿同时就是非凡无比的(par excellence)圣地，而且也是世界的样式，所以它使全部宇宙得以圣化，并且也使宇宙生命完成圣化。宇宙的这种生命被想像成是以一个周而复始的过程来表现的，这就是一年。年是一个封闭的圆圈，它有起点和终点，但是它也有着一种能以"新"年的形式被重生的特性。因为时间决不会被耗尽消失，所以伴随着新年的到来，那种是"崭新的"、"纯静的"和"神圣的"时间便产生了。

因为在每个新年，世界都会被重新创造，所以时间便获得再生、便会重新开始。在前面的章节中，我们已经特别地表明了作为每一种创造物和建筑范式的宇宙生成神话所具有的不容忽视的重要性。我们现在将要再补充说明的是，宇宙生成论同样也就是暗示了对时间的创造。但这并不是全部之所在。因为正如宇宙起源是所有创造物的原型(archetype)一样，所以，由宇宙起源所产生的宇宙时间也就成了所有其他时间的样式。也即是说，它是特别属于所有现存的众多种存在物的时间样式。我们来对此作出进一步的解释：对于古代文化中的宗教徒来说，每一个创造物、每一种存在都是在时间中开始的。在一个事物存在之前，属于它自己的特别时间是不可能存在的。在宇宙产生之前，不可能有宇宙的时间。在一种特殊的植物种类被创造出来之前，能够使它生长、结果和死亡的时间也并不存在。正是鉴于这种原因，每一个创造都被想像成在时间开始之际才发生的。随着一个新的物种的首次出现，它的时间也就迸发出来。这就是神话起到如此重要作用的原因之所在。我们随后将会看到，一个现实事物的产生方式正是通过它的神话来揭示的。

3.对创世每年一次地重复

正是宇宙生成的神话告诉了我们宇宙是如何生成的。在古代的巴比伦，每年的最后几天和新年的最初几天，都要举行一种叫作阿奇

图(akitu)的仪式。在整个仪式过程中,人们都会郑重地吟诵描述创世纪的《巴比伦史诗》(the Enuma elish)。这种吟诗仪式再现了发生在玛杜克(Marduk)[1]和海怪提马特(Tiamat)间的战斗。这个发生在时间开始时的战斗,以玛杜克神的最后胜利结束了世界的混沌状态。玛杜克用提马特的碎尸创造了宇宙,用提马特的主要助手恶魔金谷(demon Kingu)的鲜血创造了人类。事实上,这种对宇宙生成行为再现的创世纪念活动,是通过所举行的宗教仪式和仪式过程得到吟诵的固定程式来表现的。

在仪式上,发生在提马特和玛杜克之间的战斗是由在两组演员间的模仿战斗来表现的。这个仪式我们在赫梯人(Hittites)中间(在庆祝新年的戏剧性活动中),在埃及人中间也有发现,在沙姆拉角泥版文字中也已得到证明。[2] 两组演员间的战斗重复着从混沌走向宇宙的转变,再现着宇宙生成的过程。神话的事件被再一次地显现出来。"但愿他也能征服提马特,结束它的寿命!"祭司喊道。战斗、胜利和创世都会随时随地地发生。

因为新年是对宇宙生成的再现,所以,它再一次地暗示着在其开始之际的起始时间。也即是说,新年是对元始时间、对"纯静的"时间,对存在于上帝创世的那一刻时间的回归。这就是新年为什么是"静化"的时机、是摒弃罪恶、驱逐恶魔的时机,或者仅仅把替罪羊赶入旷野的原因之所在[3]。这并不仅仅是某种时间间隔的结束与重新开始(正如一个现代人所认为的那样),它也具有抛弃过去的年和过去时间的意义。确实的,这是仪式上的静化意义,也有比"静化"更为宽广的内涵。总体上说来,通过新年,个体与团体的原罪或过错便会被清除、被消灭,正像通过火一样被彻底地毁火。

波斯人的新年纳瓦兹(the Nawrōz)节就是为了纪念创造世界和

---

① 巴比伦城的守护神,后成为主神。——译者注。

② 赫梯人(Hittites),居住在小亚细亚和叙利亚一带的古代民族。沙姆拉角(Ras Shamra)泥版文字:十九世纪二十年代末在叙利亚北部海岸沙姆拉角古城乌加里特发现的刻在泥板上的文献。主要记载了古迦南宗教和神话资料。——译者注。

③ 替罪羊(scapegoat),据《圣经·利未记》,在赎罪日中,犹太人的大祭司亚伦,宰杀一头公羊作为牺牲,以赎自己和其他人的罪;然后用另一头羊承担起全以色列人的所犯罪恶,并把它赶入旷野之中。——译者注

人类的那一天。正是在纳瓦兹那天，"新创世"得以完成。阿拉伯历史学家比鲁尼(al－Bīrūnī)[1]曾经对此作过表述。在节日仪式上国王宣布："今天是一个新年、一个新月的崭新的一天；已经耗损的时间必须会被重新更新。"时间已经磨损了人类、社会、宇宙——这种具有破坏性的时间即是世俗的时间，严格说来即是持续的时间绵延序列。它必须被清除以便能够重新与那种神话的时刻合而为一，世界正是在这种神话的时刻产生的，并从此沐浴在这样一个"纯静"、"强大"和神圣的时间之中。对已经逝去的世俗时间的清除是由那些代表"世界末日"的众多仪式来完成的。诸如火的熄灭、亡灵的复归、以农神节[2]为代表的社会混乱、性的自由、纵酒狂欢等等行为都象征着宇宙变为混沌的倒退过程。在每年的最后一天宇宙被溶化于元始的洪水之中。黑暗、无序和不可言状的象征海怪提马特又重新复活并再次威胁到世界。已经存在了整整一年的世界又一次真正地消失。因为提马特的再次出现，宇宙又被毁灭。只有在玛杜克又一次地打败提马特之后，才不得不再次创造出世界[3]。

世界向混沌状态的这种定期倒退，其意义在于：上一年的所有"罪恶"，以及被时间所玷污和耗损的万事万物从有形的意义上说都被彻底清除。借助于这种象征性的革故鼎新以及对世界再造的参与，人类也因而被重新创造。因为人类开始了新的生命，所以他重新获得了新生。通过每一次的新年，人类感到了自己更加自由和更为纯静，因为他被从罪恶和失败的桎梏下解放了出来。他又与传说中创世纪的时间、因此也是一种神圣和强大的时间结合在了一起。其神圣性是因为诸神的存在而使时间变得崇高；其强大是因为正是这种时间属于而且仅仅属于业已完成的最强大无比的创造物，即宇宙的时间。人类也因此象征性地与宇宙生成同时存在，他存在于世界的创造之时。在古代的近东，人类甚至积极参与了诸神的创世活动(参看：那两组分别代表神与海怪的敌对的人)

---

① 比鲁尼(al－Biruni 973—1048)，中亚细亚人，主要著作有《印度志》等。——译者注。

② 农神节(Saturnalia)，古罗马节日，在每年的十二月中旬。其内容主要是饮酒纵欲狂欢。——译者注。

③ 关于新年的仪式，参见 *Myth*, pp. 55 ff

很容易理解为什么对这种不可思议时间的记忆使宗教徒们魂牵梦萦，也很容易理解为什么他们会定期地追求对这种不可思议时间的回归。因为正是在那时，诸神展示出了他们最伟大的力量。宇宙的生成就是一种最高的神圣展示，也是力量、无穷和创造性的范式行为。宗教徒渴望着这种时间的现实性。借助于其力所能及的手段，他们追求留在原初存在的源泉之中，在那时，世界正在出生之中（in statu nascendi）。

4.通过对无始时间的回归而再生

所有的这些将使我们对其细节的研究成为可能，但是现在，我们所关心的只有两个方面：(1)通过每年一次的对宇宙生成过程的重复，时间又被重新产生；也即是说它又一次地作为神圣时间而重新开始，因为它与世界第一次产生出的时间相一致。(2)通过仪式性地参与进世界终点和参与对世界的再造，每一个人都成了与那个时间同时而在的人。因此，每个人都获得了重生；借助于他那毫无减损的生命力之源，他又开始了他的新的生命；正好像在他出生的那一刻一样。

这些事实是十分重要的，他们揭示了宗教徒与时间相关的行为方式中的神圣。因为这种神圣而强大的时间是元初的时间，在这令人惊讶的时间瞬间，实在得以被创造出。因为这种神圣而强大的时间也是第一次被完整地表述出，所以人类期望定期地回到这个元初的时间。对那个令人惊讶瞬间在仪式上的再现，是所有神圣时间的基础。正是在那个瞬间，实在的第一次显圣出现了。节日不仅仅是对一个神话事件（因而也是宗教性事件）的纪念，它也又一次地现实化了这种神话的事件。

这种最重要的元始时间正是宇宙生成的时间。这种最巨大的实在一出现，世界也就诞生了。正如我们在前面几章所见，这也正是宇宙生成现象作为每一个创造物范式的原因、成为每一种行为的原因。也正是鉴于同样的原因，宇宙生成的时间也成为了所有神圣时间的摹本。如果因为神圣时间是诸神以之表证它们自己并创造万物的话，那么明显地，最圆满的神圣表证和最巨大的创造性活动即是创造

世界

因此，宗教徒对宇宙生成过程的重现并不仅仅只是在他每一次对某种事物——他"自己的世界"，如居住地或者一个城市、一所房子等等——的创造过程中才进行的，而且当他要确保有幸对一个新疆域的统治、或者要拯救受到威胁的芸芸众生时，或者在战争时、或者一次出海远航等等活动时都会再现宇宙的生成过程。但是首先，当他所希望的是对人类的重新创造时，对宇宙生成神话的吟诵仪式在其医病疗伤方面就起了一个重要的作用。在斐济，一个新的统治者的就职仪式被称为对世界的创造，他们也用同样的仪式来再现拯救受到威胁的芸芸众生的活动。但是，也许正是波利尼西亚向我们展示宇宙生成神话最广泛的适用性。爱荷(Io)在创世时用来表述创造世界所用的语言，已经成为仪式上的程式化语言。男人们不仅在许多场合重复念叨它们，以使妇女受孕、治病疗伤(精神的疾病就和身体的疾病一样)、准备战争，而且在临死之际也念叨着它们，或者用其来激发诗意的灵感。

因此，不论是在生物的、心理的还是在精神的每一个层面上，宇宙生成的神话都为波利尼西亚人创世思想提供了样式。因为对宇宙生成神话吟诵仪式暗示了对原初事件的重现，自然的、对于所吟诵的人而言，他又魔幻般地重现了开始，又回到了"世界的开始"。因此，他也成为了与宇宙生成同时的人。简单说来，其所包含的是对元初时间的一次回归，其治疗的目的是对生命的重新开始，是一种象征性的再生。这种治疗仪式的思想基础看起来是这样的：生命不能被修修补补，它只能通过对宇宙生成进行象征性的重复而重新获得。正如我们所说过的那样，这是因为宇宙的生成是所有创造物的创造范式。

如果我们对古代的治疗方法作一个详细的考察的话，我们就会发现，正像生活在中国西南部云南省一个属于藏缅人种的纳西族人所做的那样，元始时间回归所具有的再生性功能将会是更为显而易见的。治疗仪式本身就在于对创造世界的神话进行神圣地吟诵，然后再来吟诵因为蛇的愤怒而造成的疾病起源以及给人类带来必需药

---

① 参见：the bibliographical reference in Myth, pp. 82 ff. and in Patterns, p. 410

品的第一个萨满巫医出现的神话。几乎所有这种仪式都乞求于神话的开始，乞求于那时的神话。在那个时候，世界还没有被创造出来，"起初，上苍、太阳、月亮、恒星和行星、大地都还没有出现，也没有任何东西产生"等等。随后宇宙生成了并且出现了蛇，"在那时，上苍产生了，太阳、月亮、恒星和行星以及地球都生长出来了。在那时，山脉、峡谷、树木和岩石也产生了……在那时也生成了纳加人（Nagas）和恶龙"等等。关于第一个巫医的出生和药品的出现的神话随后就被传诵开了。在此之后，据说，"除非讲述宇宙的起源，否则人们不应当提及它。"[1]

与这些治疗疾病的神奇圣诗相关的、应该被注意的重要事实是，那些被人类使用的药品的起源神话总是被融合进宇宙生成的神话之中。众所周知，在所有原始的和传统的医疗方法中，某一种治疗方法是否是有效，仅仅取决于其起源是不是在病人的存在中得到仪式上的吟诵。近东和欧洲许许多多的咒语中都包含有疾病的历史或者挑起这种疾病的恶魔的历史。与此同时，这些咒语也描述了那种神话的时间，在神话的时间之中，神祇和圣徒成功地征服了疾病。不过我们认为，这种关于疾病起源的神话必然是对宇宙起源神话的复制，因为宇宙起源的样式为万事万物起源的样式。而且这就是为什么在治病的咒语中，疾病起源的神话经常紧随宇宙生成的神话而产生，甚至与其融合到了一起。古代亚述人治疗牙痛的一个巫术故事是这样讲述的："安奴（Anu）创造了天国，天国创造了地球，地球创造了河流，河流创造了运河，运河创造了池塘，池塘创造了蚯蚓。"蚯蚓到夏马西神（Shamash）和伊亚神（Ea）[2]处哭诉，询问它们将能得到什么吃的、能被允许毁灭什么。两位神祇提供给它水果，但是那蚯蚓要求得到人类的牙齿。"因为你所说的，噢，蚯蚓，但愿我神伊亚用他强大的双手将你毁灭！"[3]在这里所表现的含义是：(1)对世界的创造；(2)蚯蚓

---

① J. F. Rock, *The Na-khi Naga Cult and Related Ceremonies*, Rome, 1952, Vol II, pp. 279 ff.

② 安努（Anu），苏美尔宗教中的天神。夏马西（Shamash），巴比伦和亚述神话中的太阳神。伊亚（Ea），美索不达米亚宗教中的众水之神，玛杜克的父亲。——译者注

③ Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts*, London, 1932, p. 59. 也可参见 Eliade, "Kosmogonische Mythen und magische Heilungen," Paideuma, 1956, pp. 194-204.

的出生和疾病的形成；(3)原初的、而具有样式意义的治疗方法(即伊亚神对蚯蚓的毁灭)。巫术的治疗效果在于在仪式上所表达的内容，这种巫术再现了元始的神话时间，也即是说，它既再现了世界的起源，也再现了牙痛以及对牙痛治疗方法的起源。

5.节日的时间与节日的结构

一个实在物的元始时间——即该实在的第一次出现而开创的时间——有着一个范式的价值和功能。这也正是人类通过与之相应的节日对其追求定期再现的原因。但是，一个实在物的"第一次表证"也就相当于是由神或半神而进行的创造活动，因此对元始时间的重新获得即意味着对诸神创造活动在仪式上的重复。对由诸神在那时所作的创造活动的定期现实化，组成了众多的神圣时间，即一系列的节日。节日总是发生在元始的时间。正是这种对元始的和神圣的时间的再次合一把人类的节日行为与他的平常行为区分开来。因为在许多的事例中，人类的节日行为与其非节日行为是相同的。但是宗教徒们相信他是生活在另一种的时间之中，相信他已成功地回归于神话的时间。

澳大利亚的原住民阿伦特人在他们每年一次的祭拜图腾的仪式——英提丘玛(Intichiuma)节上，都要重复那个在神话时代(alcheringa，其字面的意思是梦幻般的时代)由各个氏族的祖先神(divine Ancestor)所走过的旅程。他们参访其祖先所逗留过的无数的地方，重复着祖先在神话时代所做过的同样的事。在整个仪式期间，他们斋戒禁食，不能携带武器、远离女色、避开与其他氏族成员间的一切联系。他们已经完全沉醉于过去梦幻般的年代[1]。

在波利尼西亚群岛中的一个叫提科匹亚(Tikopia)的小岛上，每年一次的庆祝活动再现着"诸神的业绩"，也即是说重现着神话时代诸神所进行的创造出我们今天这个世界的创世活动[2]。在提科匹亚

---

[1] F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, 2nd ed., London, 1938, pp. 170 ff.

[2] C. F. Raymond Firth, *The Work of the Gods in Tikopia*, 1. London, 1940.

人举行仪式的节日活动期间,他们的生活因其某些禁忌而独具特色:在节日的仪式期间,所有的喧闹、游戏、歌舞活动都被一概禁止。从世俗的时间到神圣的时间的象征性的转变是通过把一块木头一劈为二来表现的。在这个定期的节日中出现的众多仪式仅仅是对诸神范式活动的再一次重复,这些活动看起来似乎与平常的活动没有什么不同。它们包含有修船的仪式,农耕(如种植山芋、芋头等等)的仪式,修葺圣殿的仪式。但事实上,所有这些仪式活动都与平时所进行的相似劳动是不同的。这是因为他们这种仪式性的劳动事实上是仅仅在几个物件上进行的(这几个物件多多少少构成了它们各自不同层面的原型),而且也是因为这种仪式是在洋溢着一种盎然的神圣气氛中进行的。也即是说,提科匹亚人已经清醒地认识到,从最起码的程度上讲,他们正在重复着诸神的范式行为,正如诸神在那个神话时代所进行的一样。

这也就是说,宗教徒能够在某种程度上定期地与诸神同在,并在此时,他们重现着诸神曾经在此中完成神圣的创世活动的原初时间。从原始文化的阶段来看,人类的所作所为都有着一个超人的模式。因此,即使在节日之外,他们的一举一动也仍然在模仿着诸神和他们的神话祖先(mythical ancestors)所确立的模式。但是这种模仿行为可能会越来越失去其准确性,其所效仿的模式也可能会被越来越被歪曲乃至被遗忘。正是这种对诸神神圣行为的定期再现——简言之,也正是宗教节日修正了人类有关范式的神圣知识。因而,修船仪式、农耕仪式也就不能再与神圣时间之外的所做的类似活动相比拟了。一方面,它们是更准确、更接近于神圣的模式;另一方面,它们又是仪式性的,也即是说,他们的目的是宗教性的。对一只船作出仪式性的修理并不因为这条船需要修理,而是因为,在神话的时代,诸神已经告诉了人们应当如何修理船。这样的修理不是一个经验性的活动,而是一个宗教性的行为,是对诸神行为的一个模仿。被修理的东西已经不是构成"船"这个类别内诸多材料中的一个,而是一个神话的原型——诸神在那时所把玩(manipulate)的正是这条船。因此,用于对船作出仪式上的修理时间是与原初时间相一致的,诸神也正是在此间进行劳作的。

很明显,并不是所有类型的定期节日都能被转变成我们上述的

样式。我们所关心的并不是这种节日的形态，我们所关心的是在这种节日中被现实化的神圣时间的结构。关于神圣时间，我们能够说它总是相同的，也即是“一个永恒的系列”（如胡伯特和毛斯[1]所说的）。因为不论一个宗教节日可能会有多么复杂，它总会涉及到发生在开始时的一个神圣事件，它总是被给予仪式的再现。节日的所有参与者都成了与神话事件发生时的同时代的人。换言之，他们从自己的历史中走出来——即他们从由世俗的个体和个体内部中的事件总体所构成的时间中超脱出来，重新回归到原初的时间。这种时间总是相同的，它属于永恒。宗教徒总能为自己定期地找到回归神话的和神圣时间的道路，重新走进元始的时间之中，走进那永不流逝的时间之中。又因为这种时间并不参与世俗的时间序列，它只是由一个永恒的存在构成的，所以它又具有无限的可恢复性。

宗教徒感到自己有着定期地投身于这种神圣的和坚不可摧的时间中去的需求。因为对于宗教徒来说，正是这种神圣的时间使人类生活于其中的另一类时间、平常时间和世俗时间的序列成为可能。正是这种神话事件的永恒存在使历史事件存在其中的世俗时间序列成为可能。我们在这儿不妨来举一个例子。正是那种发生在元始神圣时间中的神圣交媾（hierogamy）使人类的性结合成为可能。这种男女诸神间的性结合发生在一个非时间（atemporal）的时刻，发生在永恒的存在之中。而人类间的性结合——当这种结合并不仅仅是仪式上的时——它发生于时间序列之中，即发生在世俗的时间之中。神圣的、神话的时间创造并支持着存在的、历史的时间，而且前者正是后者产生和存在的模式。一言以蔽之，正是由于这种神圣或者半神圣的存在，万事万物才能产生。一切实在和生命本身的起源都是宗教性的。山芋能够以一种平常的方式被栽培和食用，是因为它能被定期的得到仪式上的栽种和食用。这种仪式能够被重现，那是因为诸神已经在神话时间里通过创造人和山芋，并通过告诉人们如何栽种和食用这种粮食作物的方式揭示了它们。

---

[1] 胡伯特（H. Hubert）、毛斯（Marcel Mauss，1872—1950），法国社会学家，早期主要从事比较宗教以及对牺牲和巫术的研究。他们合作有《献祭的本质及其功能探讨》。——译者注

在节日中，生命的神圣向度得到了恢复。节日的参与者体验到了人作为一种神圣创造物的神圣性。而在所有其他的时间，总会有着将这种基本的东西忘却的危险。这种基本原则含义是，存在并不是现代人所谓的由"大自然"所赋予的，而是由"别的"、即诸神和其他半神圣的生命所创造的。不过在节日中，通过再一次地学习诸神或者神话祖先是如何创造人，以及又是如何教会人们各种各样的社会行为和实际劳动的，参与者又恢复了存在的神圣向度。

从某一点上而言，这种定期地从历史时间中走出，特别是对于宗教徒的全部存在已有的结果来说，看起来似乎是一种对历史发展的拒绝，因此这也是一种对创造性自由的拒绝。毕竟，这所涉及的是对原初时间的一种永恒回归，是一种对神话的、完全非历史的过去的回归。我们可以因此得出结论说，对这种由诸神从一开始所揭示的行为范式的永恒重复，与人类的任何进步都是相反的，而且会破坏人类所有的创造性的自然发生。当然，这个结论在某种程度上、也仅仅是在某种程度上才是正当合理的。对于宗教徒来说，甚至对于最原始的人而言，从本质上来看，他们都并不拒绝进步，他们接受进步，但同时又对一种神圣的起源和向度情有独钟。用现代的观点来看，对我们来说，万事万物与先前的状态相比，都已经表明了一种进步（这种进步包含有社会的、文化的、技术的等各个方面）。所有的这一切进步，各种类型的原始社会在其漫长的历史发展中，都把它们作为一系列新的神圣启示而接受下来。不过现在我们暂时把这个问题放在一边。对我们来说，最重要的是我们要理解对这种神圣行为进行反复再现的宗教意义。似乎很明显，如果说宗教徒感到了一种对相同的范式行为方式作无限模仿复制的需要，那是因为，他们渴望并试图与他的神祇生活得更为紧密。

6.定期地与诸神同在

在先前的几章中，当我们研究城市、庙宇以及房屋所具有的宇宙生成的象征意义时，我们已经说明了它与"世界中心"观念的密切关系。这种蕴含于世界中心之中的象征意义的宗教内涵在于：人类渴望着把自己的住所放在一个向上开放的宇宙之中，也就是说，放在一

个与神圣世界密切联系的宇宙之中。简单地说，住在世界中心附近，就是尽可能密切地与诸神住在一起。

如果我们分析一下宗教节日的意义，我们将会发现那种更近地走向诸神的相同渴望。与元始神圣时间的重新合一就意味着与诸神的同在，因此这也就等于使自己生活在诸神的存在之中——即使诸神的存在是一种神秘主义的，而且在某种程度上并不总是显而易见的也是如此。在对神圣空间和神圣时间的体验中可以领悟到的意图揭示出了一种与原初状态合一的渴望。诸神和神话祖先正是存在于这个原初的状态之中的，也就是说他们正是在这个状态中从事于创造世界、组织世界的活动，或者在这个状态中向人类揭示出文明的基础。这种原初的状态并不是历史的，也不是能够按照年代的顺序推算出来的。它所涉及的是一个神话的过去，是元始的时间，所涉及的是在"时间的开始"所发生的一切。

在"时间的开始"发生了这样的事：神圣的和半神圣的生命活跃在世界上。因此对起源的魂牵梦萦也就相当于一种对宗教依依不舍的怀旧情结。人类渴望着恢复诸神生机盎然的存在状态，也渴望生活在一个像刚从造物主手中诞生出来的世界上：崭新、纯静和强壮。正是这种对起原时完美性的依恋，才从根本上解释了人们为什么要对那个完美状态的定期回归。用基督教的话说，这可以被称为对伊甸园的依恋(a nostalgia for paradise)。尽管在原始文化阶段，这时社会的宗教背景和思想背景与犹太——基督教时期完全不同，但是那个被人们孜孜不倦定期追求再现的神话时间就是一个因为神圣存在而被得以圣化的时间。因此我们也可以说，对生活于神圣存在中、生活在一个完美无缺世界中的渴望(因为它是重新出生，所以才是完美的)，也是与对伊甸园状态的怀旧心理相一致的。

如上所述，就宗教徒而言，对定期返回过去的渴望、使自己重新与神话状态(这种状态正如世界开始时状态一样)合一的艰难尝试在现代人看来也许是难以容忍的和具有羞辱性的。这样的一种怀旧感就会必然地导向一种对过去为数不多的行为样式持续不断地重复。从某种观点来看，甚至可以说，宗教徒，特别是原始社会中的宗教徒，首先是一个被永恒复归的神话所陶醉的人。现代的心理学家可能不得不试图将如此一种情感倾向解读成一种在面临新的危险时他们的

焦躁不安，解读成他们对承担一种真正历史存在责任的拒绝，解读成对伊甸园状态的依恋不舍——因为这种状态是一种幼稚，没有真正地脱离自然。

这个问题是如此的复杂，我们不可能在此进行讨论。无论如何，它都在我们的调查研究范围之外。因为，归根结底，它暗示了在前现代人和现代人间所存在的相对立的问题。我们不妨这样说，如果相信原始社会和古代社会的宗教徒拒绝承担起一个真正存在的责任，那将会是不正确的。正相反，正如我们已经看到的和将要再看到的那样，宗教徒勇敢地承担起那巨大的责任。例如，在创造宇宙的过程中的合作的责任，或创造他自己的世界，或保证动植物生命的责任等等。但是对我们现代人来说，这种责任又是与那些似乎仅仅是真正的和有正当理由的责任种类不同。它是一种宇宙层面上的责任，是一种与道德的、社会的或者历史的责任相矛盾的责任，只有后面这些责任才被我们现代文明认为是正当和有效的。从世俗存在的观点上来看，除去对自己和对社会以外，人类丝毫也感觉不到自己还应当担负些什么责任。严格地说来，对于世俗之人而言，大地万物(universe)不是真正地构成了一个和谐的宇宙(cosmos)，也即是说，宇宙不是一个有生命、能言说的统一体，它仅仅是众多物质的堆积和星体能量的总和。现代人对它所着重关注的是如何避免不明智地耗尽我们这个星球的经济资源。但是从存在的意义上来看，原始人总是把自己置于一个和谐的宇宙背景中。原始人的个体体验既不缺少真诚，也不乏其深度。但是，这一切他们是用一种不为我们熟悉的语言所言说的，这就使他们的体验在现代人的眼光看来，既是不合逻辑的又是幼稚的。

现在把话题回到我们的直接的目的上来。我们没有理由把这种定期的对元始神圣时间的回归解读成为一种对真实世界的抵制，解读成一种遁入梦幻和想像之中的逃脱方式。正相反，在我们看来，在这里又一次能够分辨出我们已经谈及的对本体论的固执(the ontological obsession)，而且这一点它可以被认为是原始人和古代社会中的人一种本质特征。因为期望与元始时间的重新合一也就是期望对诸神存在的回归，就是期望恢复一个存在于神话时的强壮、清新、纯静的世界。同时，这也是对神圣的渴望，是对存在的依依不舍。从存

在的层面上说，这种体验是在生命能够以一种最大限度的美好未来而定期重新开始的那种必然性中表现出来的。确实的，这不仅仅是一种乐观的存在观，而且也是一种对存在的执着。通过自己的一举一动，宗教徒已经表明：他仅仅信任存在；他对存在的参与，是通过他一直坚守着的原初启示而得以确保的。全部原初启示都是由他的神话组成。

7.神话等于范式

神话讲述着一个神圣的历史，也就是说，神话讲述一个发生在时间开头的原始事件。讲述一个神圣的历史就是对神秘的一种揭示，因为神话中的个体并不是人类，他们是诸神或者是文化英雄。正是鉴于这种原因，他们的辉煌业绩构成了神秘玄妙的事。如果他们不向人类展示出这一切，人类不可能了解他们的行为。因此，神话就是在时间开始时所发生事件的历史，就是对在原初时间中诸神以及半神圣的生命所作所为事件史诗的吟诵。所以，讲述一个神话就是在传诵着时间开始时所发生的事件。神话一旦被传诵，一旦被展现出来，它便成为了毋庸置疑的真理，就能确立了一个绝对的真理。"它之所以是这样都是因为它被说成是这样的。"奈斯里（Netsilik）爱斯基摩人的这种断言，证明了他们神圣历史和宗教传统的正当性。神话宣告了一个新的宇宙状态的出现，宣告了一个原始事件的出现。因此，神话总是对创世纪的吟诵。它讲述了某物是如何完成的，讲述了某物是如何成为某物的。正是这样的原因，神话才与本体论密切相关。它所表达的仅仅是众多的实在物，仅仅是确实发生过的一切、仅仅是已经被彻底表证过的东西。

显然，这些实在物都是神圣的存在，因为正是这种神圣才是完美的存在。任何属于世俗领域内的东西都不会参与到存在之中，因为世俗的东西并不是神话从本体论层面上所确立的，因而它们也就没有完美的模式。我们不久将会看到，农业的劳动正是诸神以及文化英雄所做的一种仪式上的启示。这就是为什么农业劳动构成了一个真实的、而同时又是具有深远意义行为的原因。为了进行比较，我们不妨来考虑一下在一个已经去圣化社会中的农业劳动的意义。在这

样的社会中，农业劳动只是一种世俗的活动，它是以其所能带来的经济利益来评判的。土地被开发耕种，其最终的目的是追求利润和食物。随着它化了其中所含的宗教象征意义，农业劳动便成为难以理喻的和耗竭性的活动。它没有意义，也不能打开通往上苍、达到心灵世界之路。它没有神祇、没有文化英雄来对这种世俗的行为作出过神圣的启示。但是，诸神或者祖先们所曾经做过的每一件事——因此也即是神话所必须传诵的他们每一个创造活动——都属于神圣的领域，因而也都参与了存在之中。相比较而言，人们主动做的一切，不借助于神话范式所做的一切，都是属于世俗的领域，因此它们都是徒劳无益的和虚幻的行为。归根结底，这些活动都是不真实的。宗教徒的数量越多，他们就会拥有更多的范式来指导自己的行为方式。换言之，一个人的宗教感越虔诚，他就会进入更多的真实存在之中；在行动中迷失方向、失去宗教范式的危险也就会越少；其最后陷入"主观性"和违反宗教信念的行为危险性也就越小。

这就是我们需要在这儿特别强调神话的一个方面。神话启示了绝对的神圣性，因为它叙述了诸神的创造性活动，展示诸神工作的神圣性。也即是说，神话描述了从神圣过渡到尘世间的种类，有时描述了这种过渡中的显著变化。这就是为什么在众多原始人中间，如果与时间和地点无关，神话就不能被吟诵的原因。而只能在仪式上最为有意义的季节（秋季和冬季）或者在宗教仪式的过程中——一句话，即只有在神圣的时间中神话才能被吟诵。正是这个从神圣向尘世的切入，正是这个在神话中得到传诵的切入，才确立了世界作为一个现实的存在。每个神话都讲述了一个现实的存在是如何产生的，不论它是作为一个完整的实在——一个宇宙，抑或只是宇宙的一个部分——如一个岛屿、一类植物或者人类的一处居住地等。说明事物怎样生成的就是说明它们产生的理由，而这同时又间接地回答了另一个问题：为什么它们会产生？产生原因总是在产生的方式之中被暗示出来。这么说有着简单理由：说明一个事物是如何产生的就是揭示出一种神圣对世界的切入，神圣的东西是所有真实存在的最终原因。

而且，因为每一种创造物都是一种神圣的产品，因此也是神圣的一次切入，它同时也代表着一种创造力向世界的切入。每一种创造

物都是从一种充分的东西中产生。诸神创造出无限的力量、不竭的能量。创造世界是通过大量本体论的质料来完成的。这就是那种叙述了帝神圣显现的神话、对存在的丰富性的成功表达的神话,成为了人类所有的活动范式原型的原因。因为只有它揭示了现实,揭示了剩余,揭示了效用。一个印度的经文这样说过,"我们必须做上帝在开始所做过的事"[①]《泰提利亚婆罗门书》(Taittirīya Brāhmaṇa)补充说,"因为众神这样做,所以人类也必须这样做。"[②]因此神话的最高的功能就是为所有的仪式、人类所有有意义的行为——饮食、性爱、工作、教育等等——"确定出"范式。作为彻底负责的人类来说,不论是像就饮食等简单的生理的功能,还是像社会的、经济的、文化的、军事的或者其他的活动的功能,他们都在模仿着诸神的范式姿态、重复着诸神的行为。

在新几内亚,许多神话讲述的是出海远航,因此神话不仅提供了"现代航海的范例",也为人类所有其他的活动,"不论是爱情、战争、求雨、捕鱼等任何其他活动都提供了范式。所有的神话故事都给我们活动程式提供了范例,如为性生活提供了的戒律,等等。"每当一个船长扬帆出海时,他就把自己比作成为神话中的英雄奥利(Aori)"他,黝黑的面孔,穿着被相信是英雄奥利穿过的服装,……心中抱有与奥利同样的想法,要取下伊维利斯(Iviris)的首级。他在甲板上跳舞,挥动着自己像奥利的翅膀一样的双臂……一个男人告诉我,当他携带着自己的弓箭出去猎渔时,他就把自己视为英雄基瓦(Kivavia)本人。"[③]他并不是在向神话中的英雄乞求帮助和邀宠,其实,他认为自己就是英雄基瓦。

我们也可在其他的原始文化中发现这种神话先例的象征意义。哈里顿(J. P. Harrington)在一本关于加利福尼亚的卡鲁克(Karuk)印第安人的著作中说,"卡鲁克人所做的每一件事都是重复过去,因为他们相信伊科莱维人(Ikxareyavs)早在传说时代就开创了这种先

---

① Shatapatha Brahmana, VII, 2, 1, 4

② Taittiriya Brāhmana, I, 5, 9, 4.

③ F. E. Williams, cited in Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935, pp. 162, 163-164.

例 伊科莱维人是在印第安人到达美洲之前居住在美洲的原住民。因而,现代的卡鲁克人在翻译诸如'王子'、'酋长'、'天使'等词时就面临着窘境……伊科莱维人对卡鲁克人有着长久的影响,并通过点点滴滴的事例,使卡鲁克人了解、继承了他们的习俗。'人类愿意做同样的事'这种所做所言在卡鲁克人的治病程式中都仍然被讲述和引证"[1]

这种对神圣范式的真诚地模仿有着两重的结果:(1)通过对诸神的模仿,人们保持仍然存在于神圣之中,因此也就生活在实在之中;(2)通过对神圣的范式性不断地再现,世界因之而被神圣化。人们的宗教行为帮助维持了这个世界的神圣性。

8. 对神话的再现

宗教徒确信有着一种超越凡人的、具有超验模式的人性,指出这一点并不是没有意义的。因为除非他已经对诸神、文化英雄或者神话中的祖先进行了模仿,否则宗教徒并不认为自己成了一个真正的人。这也即是说,宗教徒愿意成为另一种人,而不是仅仅愿意生活在他所在的这个世俗体验的层面上。宗教徒不是被赋予的,而是他们通过对神圣模式的趋同而自我造就的。正如我们说过的那样,这些神圣的模式都保存在神话之中,保存在神圣业绩的历史中。因此宗教徒们也把自己视作为由历史所创造的,正像世俗的人所相信的那样。但是,宗教徒所说的历史仅仅是那种通过神话所揭示的神圣历史,也即是诸神的历史。与之相反,世俗的人坚持认为,只有人类的历史才能创造出自己。因此,对于宗教徒来说,所借助的历史中的这些事实并不重要,因为它们都没有神圣的模式。必需被强调的重点是:从一开始,宗教徒就确立了他要在超凡层面上达到的模式,这种层面是通过他的神话来揭示的。一个人只有当他听从神话教诲的时候,也即是说,只有通过他对诸神的模仿以后,他才能成为一个真正的人。

而对于原始人,我们将要补充说明的是,这种对上帝行为的模仿

[1] J. F. Harrington, cite in ibid., p. 165

有时却暗示着一个沉重的责任。我们业已看出，在原始的神圣活动中，可以发现某种血祭仪式存在的正当理由；因为在神话开始的时候，诸神曾杀死了海怪，毁坏了它的尸体，并以之来创造宇宙。当人们必须建立村庄、圣殿，甚至是仅仅建造一座房子时，人类也重复着这种血祭，有时甚至以人作为牺牲。这种对上帝行为的模仿可能造成的结果，已经通过众多原始民族的神话传说和宗教仪式清晰地表现出来。我们在这里仅需给出一个例子。根据最早的农耕者的神话传说，人类之所以成为今天的人类——终有一死的，有两性关系的和不得不工作的状态，正是因为一种原始谋杀的结果。在开始，一个神，在大多时候经常是一位妇女或者处女，有时是一个孩子或者一个男人，会自告奋勇地成为牺牲以便农作物和果树能够从他的身上生长出来。这样的第一次谋杀从根本上改变了人类生命存在的模式。神圣生命的献祭不仅仅揭示了人类对饮食的需要，而且也预示了人类难以逃脱死亡的厄运。结果，人类只能通过性这种惟一的方式来确保对生命的延续。被献祭者的尸体已经转变成了食物，他的灵魂沉到了地下，并在地下确立了"亡灵的世界"(the Land of the Dead)。曾经就这种神性写过一本重要著作的詹森(A. E. Jensen)把这种神性的类型称为德玛神(dema divinities)。在书中，他表达了自己的结论：正是在饮食和死亡这类活动中，人类参与了德玛神的生命存在。[1]

对古代所有的农业民族来说，本质的东西是定期地唤醒这种原始的神圣事件，因为这种事件确定了人类当下的生存状况。他们所有的宗教生活成为了一种纪念，一种记忆。这种通过宗教仪式(因而也是通过对原始谋杀的反复重申)而再现的人类记忆起到了一个决定性的作用。在原初时代发生的一切事件决不可以被忘记，但真正的原罪却被渐渐地遗忘了。月经初潮的少女之所以在一个小黑草棚中、在不得和任何人说话的状况下度过三天，这是因为那已经成为月

[1] A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948. 詹森从新几内亚的 Marind－anim 人那里借用了 dema 这个字。——原注 德玛神(dema divinities)，新几内亚南部一地区居民的祖先神。据《简明不列颠百科全书》，德玛神具有许多种植块茎农作物的民族的文化特征，人死后被肢解的根本动机可能因为一个块茎必须切成小块掩埋起来，才能繁育种植农作物。——译者注

亮的被谋杀少女，曾在黑暗中度过了一天。如果月经期的少女违反了这个必须守静缄默的戒律，她就是犯了一种忘记原初事件的罪恶。个人的记忆与此无关，问题是去记住这种神话的事件，只有神话事件才是值得考虑的事件，因为只有创造性事件才是值得牢记的事件。正是这种原初的神话保存着真正的历史，记载着人类的状况。也正是在神话中，所有行为举止的原则和样式可以得到追索和恢复。

正是在文化发展的这个阶段，我们遇到了仪式上的人类相食。这种人类相食首要事情在本质上看起来似乎有着形而上学的性质。人类决不可以忘却在时间开始时所发生的一切。沃哈德（Volhardt）和詹森已经非常明确地指出了这一点。在节日时对雌性动物的杀戮吞食，在山芋收获时吃的第一块果实等都是对神圣身体的享用，就好像在食人宴上对同类的食用。从象征意义上来看，以雌性动物作为献祭，割取敌人的首级以及人类相食都和收获山芋或者椰子的意义相同。沃哈德的成就已经揭示了食人习性的宗教意义，同时，也揭示了通过食人而得以呈现的人类责任[1]。农作物并不是由自然界所给予的，它是杀戮的产物。因为，它在时间的诞生之初，被创造出来时就是这个样子。猎取敌人的首级、以人作为牺牲献祭和人类相食，这些都被人类所接受以便确保植物的生命。在这一点上沃哈德的主张是完全合乎情理的。人类相食的习俗担负起了人类在世界上的责任。在原始人那儿，人类相食并不是一个"自然"的行为（而且，在古老的文化阶段也没有发现这种现象），而是一个建立在生命的宗教观之上的文化行为。为了让这植物的世界能得以继续下去，人类必须杀人或者被杀。而且，他必须把他的性行为发挥到它的最大限度——即纵欲。一个亚述人的颂歌这样宣称："如果女人还没有发生那件事，就让她发生；如果男人还没有杀人，就让他杀人。"这正是对男女两种性别的人注定要担负起各自责任的一种表述。

在对人类相残的现象作出评价之前，我们必须时刻记住，这种现象是由众神来创始的。不过，众神创设这种行为是为了给人类以机

---

① E. Volhardt, *Kannibalismus*, Stuttgart, 1939。也可参见 Eliade, "Le mythe du bon sauvage ou les prestiges de l'origine," 一文，参见他的 *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 36 ff.

会来担负起他们在宇宙中的责任，是为了保证人类能够使这些植物的生命延续下去。因此，他们的责任在本质上来说是宗教性的。食人部落犹托人(the Uito)坚信它："我们的传统总是活在我们中间，甚至当我们不跳舞的时候也是这样。但是如果不是我们还可以跳舞的话，我们就只能工作。"他们的舞蹈存在于对所有神话事件的再现中，因此，也就存在于对第一次杀戮的表现之中，正是在这次杀戮之后，人类相食的习性便产生了。

我们引述这样的例子是为了说明在原始人中，如同在古代东方文明中一样，对诸神的模仿并不是如田园诗般的轻松所表达的。恰恰相反，它暗示着一种令人敬畏的人类的责任。在判断一个"野蛮"的社会时，我们决不能忽视这样的事实：甚至在最残暴的行为和最反常的举止中也都蕴含着神圣的、超越凡人的模式。不过，探讨造成这种现象的原因、以及因之而造成的某些宗教活动神圣性的退化和反常，带来了什么样的价值衰减和误解却是一个与我们的目的完全无关的问题。在这儿我们不拟深入地讨论它。为了我们的目的，需要强调的事实是，宗教徒渴望着对他的神祇进行模仿，并相信他正在模仿着他们。甚至当他甘愿被导入一种濒于疯狂、堕落和犯罪行为的边缘时也是如此地坚信。

9. 神圣史、历史和历史循环论

让我们对本章的内容作个扼要的概括。

宗教徒体验着两种时间——神圣时间和世俗时间。一个是转瞬即逝的时间序列；另一个是"永恒"的序列，它能够在构成神圣的时间的节日中得到定期的恢复。神圣序列中的宗教性时间在一个封闭的圆圈中循环不息地出现，这即是一年的宇宙时间，是一种因诸神的所作所为而得以圣化的时间。由于这种令人惊叹的神圣工作即是对世界的创造，所以宇宙起源的纪念仪式在许多宗教中就起到一种重要的作用。新年与创世的第一天正好巧合，"年"是宇宙的时间向度。"世界已经过去了"所表达的含义正是一年时间的斗转星移。

在每一个元旦，宇宙生成过程都得以重复，世界都得到再一次地创造。这样做也是对时间的创造，也即是说通过对时间的重新开始

而再次创造出时间。这就是在每一个创造活动和结构中，宇宙生成的神话被用作为范式的理由。它甚至被作为一种医病疗伤的仪式手段。通过象征性地与原初创世纪的同在，一个人又重新与原始的完美合一。因为以其饱满的生命力而重新开始了新的生命，所以病人也就得以康复。

宗教节日是对原始事件的重新再现，是对一种神圣历史的再现，在这种神圣的历史中，演员是诸神以及半神性的生命。因为神圣的历史是在神话中展现的，所以节日的参与者就得以与诸神和半神性生命同在。人类生活在因为诸神的存在和活动而被圣化了的原初时代。因为神圣的日子使自己与元始、强大、纯静的时间保持一致，所以它能定期地再生时间。节日中的宗教体验，也即是对神圣的参与能够使人类定期地生活在诸神的存在之中。神话叙述着诸神的神圣业绩，而且正是这些神圣业绩为人类的所有的活动构建了范式。这就是在前摩西时代（pre－Mosaic）的所有宗教中，神话具有至关重要性的理由。从他对众神的模仿来说，宗教徒生活在元始时间之中，也即是生活在神话的时间之中。换句话说，他从世俗的时间序列中挣脱出来，力图重新发现一个亘古不变的时间——即永恒。

在原始社会里的宗教徒看来，因为神话构成了他们的神圣历史，所以决不可以忘记这些神话。通过对神话的再现，他们走向了自己的神祇，分享了他们的神性。但是也有悲剧性的神圣历史，人们通过对它们的定期的再现来承担起一种关于自己和自然的伟大责任。例如，人类相食的仪式就是一个悲剧性宗教思想的结果。

简言之，通过对自己神话的再现，宗教徒们试图走向诸神，试图参与诸神的存在之中。宗教徒们对神圣范式的模仿也同时表达了他们对神圣性的渴望和对本体论思想的依依不舍。

在原始宗教和古代宗教中，对神圣业绩永恒的重复被证明为是对诸神行为的模仿。神圣的时间序列每年一次地重复着相同的节日，也即是对同样神话事件的纪念。严格说来，神圣的时间序列被证明是对为数不多的神圣行为的"永恒复归"。这一点不仅对于原始宗教如此，对于所有其他的宗教也是这样。每一个地方的节日都构成了对同样原初状况的定期回归，从而也是对同样神圣时间的再现。对于宗教徒而言，对相同神话事件的再现构成了他最伟大的希望。

因为借助于每一次的再现实化，他又一次有机会升华自己的存在，有机会使自己的存在与神圣范式完全一致。总之，对于原始社会和古代社会中的宗教徒来说，对范式行为的永恒重复、对相同元始神话时间的永恒恢复——它们由于诸神的存在而被神圣化——决不是暗示着一个悲观的人生观，恰恰相反，正是凭借这种对神圣之源和实在的永恒复归，人类的存在才似乎从虚无和死亡中被拯救出来。

当宇宙的宗教品质丧失后，人们的观点就会完全地改变了。这就是智慧精英们逐渐在把他们自己从传统的宗教的样式中分离出来时——在某种得到更高发展的社会中——所发生的事。这样，对宇宙时间的定期圣化便被证明是无用的和没有任何意义的。诸神不再能通过宇宙的律动而得以接近，对原初范式行为重复的宗教意义也就因而被忘却。重复那些已经被空化了所含有宗教内涵的行为，必然地导致出一种悲观主义的存在观。当时间不再是一种对原始状况的重新合一的手段时，因此它也就不再是恢复诸神神秘存在的手段，也即是说，在时间被去圣化以后，它的周而复始便变得让人恐惧。它被视为一种反复转向自己的圆圈，不停地自我重复以至于无穷。

这就是在印度发生过的事情。在印度，宇宙的循环学说（yugas）得到了系统地阐发。一个完整的宇宙循环，即一个大循环（mahāyuga），它长达12000个世俗之年。每一个大循环随着一个大的死亡灾难（pralaya）的到来而结束。这个灾难在第一千个大循环的终点得以更加猛烈的重复（māhapralaya，即大灾难）。一个"创造——毁灭——创造……"的范式过程就这样永不停息地反复下去。构成一个大循环的12000年被视为圣年（divine years），每一个圣年的时间有360个世俗之年那么长，这样每一个大宇宙循环的时间为4320000世俗之年。一千个这样的大循环组成一劫[1]（kalpa），14个劫组成一个manvantāra（之所以有这样一个名字是因为每一个的manvantāra都被认为是由一个神话中的祖先王曼奴（Manu）[2]所统

---

[1] 劫，梵文kalpa，古代印度人的时间计算单位，指极长的时间，但一劫的时间长短有着不同的说法。据佛教的教义，劫又分为大劫中劫和小劫三种，一大劫有八十中劫，一中劫有二十小劫。——译者

[2] 曼奴（manu，别译摩奴），印度神话中的人类始祖。据说有十四世，每一世为432万年。——译者注

治的缘故）一个劫被认为相当于梵天[1]生命中的一个白天，第二个劫相当于一个夜晚。梵天的一百个这种“年”，即311万亿个人类世俗年，构成了梵天的生命。但是甚至诸神的这种生命持续时间之长也不能耗尽时间。因为诸神不是永恒的，宇宙的创造与毁灭总是前后相继的，交替出现，永不停息的。[2]

这是真正对永恒的复归，是真正的对宇宙基本律动——定期的毁灭与再创造的永恒的重复。简单地说，它是年－宇宙的原始思想，只是被空化了其中的宗教内涵。显而易见，宇宙循环思想（yuga）已被知识精英们作了高度的发展。不过，即使它成了一种泛印度的思想，我们也决不可能认为它已向所有的印度人都揭示出了自己令人畏惧的一面。正是这些宗教和哲学的精英们在时间永无止境的循环和自我重复中感到了绝望。因为对于印度思想来说，这种永恒的复归即暗示着通过羯磨（karma）[3]的力量对永恒存在的复归，所谓羯磨即是宇宙间的因果报应法则。随后，时间也被等同宇宙的幻觉（māyā）[4]，对宇宙的永恒复归标志着对所遭受苦难和奴役的无限延长。在这些宗教和哲学的精英们看来，惟一的希望是中止对存在的复归（nonreturn－to－existence），废除因果的力量。换句话说，最后的解脱（moksha）暗示了一种对宇宙的超越。[5]

希腊人也知道关于永恒回归的神话，而且晚期希腊的哲学家更是把这种循环时间思想发挥到了极至。我们可以引用一下皮奇（H. C. Puech）卓有见地的表述，他说：“根据备受称道的柏拉图学派的解

---

① 梵天（Brahma，别译婆罗门），婆罗门是印度古代宗教思想中与帝释天（Indra）一起成为印度神话中的最高神。其人格神“梵天”在婆罗门教和印度教中被看作为世界的创造之神。婆罗门理念后来被佛教吸收，梵天成了佛教的护法之神，并以梵天指色界的初禅天。——译者注

② CF. Eliade, Myth. pp. 113, ff.；也参见 Eliade，*Images et symboles*, Paris, 1952, pp. 80 ff.

③ 羯磨，梵文 karma 的音译，佛教用语。其意为“业”，即心、口、意三种决定自己后世命运的所作、所为、所念的行为。——译者注

④ 作者在此夹注梵文 maya，“幻”、“虚幻”之意。佛教教义认为，世界如幻如化，都是因缘和合所生，如露如电，因而是空，是幻。——译者注

⑤ 这种超越是通过某一“幸运时刻”（fortunate instant，梵文 kshana）来达到的，这种时间意味着一种神圣的时间，这种时间允许从时间中出现。参见 *Images et symboles*, pp. 80 ff.——原注。作者在此夹注梵文 moksha，意为解脱。——译者注

释，由于天体的周转运动所决定和度量的时间是亘古永恒的运动画面，通过循环不止的运动而重复自己。宇宙的所有变化，以及我们所居住的、充满着生产（generation）和堕落的世界的时间，都同样地将作周而复始的发展，或者与一个无限的循环序列相应。正是在这个循环的过程中，根据一个永恒的法则和不朽的选择，同一个实在被创造、被毁灭、再被创造。不仅仅是同样的存在缩藏于这个过程中，没有任何旧的东西被遗失或新的东西被创造，而且，在早已经逝去的古代，有一些思想家，如毕达哥拉斯派的哲学家、斯多葛派的以及柏拉图主义者，都已经达到了这样的思想高度，即他们都承认在这样的每一个时间循环的序列中，每一个 aionnes 和 aeva 之中，那些已经在前一个循环中被产生状况的仍将被重新产生，而且在随后的循环中还会被永无中止的产生下去。没有任何事件是惟一的（例如，对苏格拉底的定罪与处死），不会有一劳永逸的事情发生。它过去发生过，目前正在发生，而且将来也会永远地继续发生。在时间的自我复归中，同样的个体已经出现过，现在正在出现，将来还会继续地出现。宇宙时间持续就是一种不断地重复和 anakukiosis，是一种永恒的复归。"

我们不仅比较了永恒回归的神话—哲学思想，而且也与古代宗教和古代东方的宗教进行了比较。正如这些思想在印度和希腊已经得到高度发展一样，犹太教呈现出了一种最为重要的革新。对于犹太思想而言，时间有其起点也将会有其终点。时间的循环思想被抛在了脑后。耶和华不再在宇宙时间中来表证自己（像其他诸多宗教中的众神一样），而是在一种历史时间中来表证自己，这种历史的时间是不可逆转的。在历史的进程中，耶和华每次新的表证都不再能够还原成为一种早期的表证。耶路撒冷的陷落表示着耶和华对他的人民的愤怒。但是这种愤怒与在撒马利亚陷落时所表达的愤怒并不相同。他的行为是个人对历史的介入，揭示出了其深层意义即仅仅是为他的人民、耶和华的选民们。因此，历史的事件得到了一个新的向度，它成为一种显圣[1]。

---

[1] 关于犹太教思想中的历史阐述，特别是先知们的阐述，参见 Eliade, Myth, pp. 102 ff.——原注。耶路撒冷曾多次被征服，如公元前 587 年，耶路撒冷被亚述征服；公元 70 年，又被罗马人征服。撒马利亚（Samaria），位于古巴勒斯坦中部的古城，建于公元前九世纪，在犹太人分为犹大和以色列南北两个国家时，曾作为以色列王国的首都，公元前 722 年，被亚述王萨尔贡率兵占领。——译者注

基督教在诠释历史时间方面走得更远。因为上帝有了肉身、被实体化，也即是说因为上帝显现出一种带有历史条件局限的人类存在，所以历史获得了被圣化的可能性。《福音书》唤醒的时间被明确地界定为历史的时间——也正是在这个时间，彼拉多①为犹太人的总督——但是这个时间已被基督的存在所圣化。当今天的一个基督徒参与一个宗教仪式时，他又恢复了基督所曾生活、受难和升天的时间。但是这已不是一个神话的时间，而是彼拉多总督统治犹太人的时间。对于一个基督徒来说，神圣时间无限地重复与基督存在相同的事件，但是这些事件都发生在历史之中。它们不再是发生在元始的、"开始时间"的事实（但是，我们将要补充说明的是，对于一个基督徒来说，时间因为基督的出生而重新开始，因为在宇宙中，道成肉身又确立了人类在宇宙中的存在的一种新的生存状态。）这也即是说历史自我显示为在世界中上帝存在的一种新向度。正好像人们所相信的那样，历史又重新成为神圣的历史。但是只有以神话的观点，以原始宗教和古代的宗教的观点来看待历史时才会如此②。

基督教所达到的不是哲学而是历史的神学。因为上帝对历史的介入——尤其是历史中的耶稣·基督的道成肉身——有着一个超历史的目标——拯救人类。

黑格尔接受了犹太教—基督教的神学思想，并致力于把它运用于普遍的历史中：普遍精神在历史事件中继续地表证着自己，而且也只仅仅在历史的事件中表证自己。因此整个历史就成为一个显圣物。因为普遍精神愿意这样做，所以历史上所发生的每一件事都是必须发生的，因为它已经发生过了。这样也就打通了一条通向二十世纪的各种历史循环哲学形态的道路。因为这些对时间和历史的所有新的阐述都属于哲学史，我们所进行的讨论在此就要结束了。但是我们必须补充的是，历史循环论的产生就如同一种基督教的分解产品一样，它为历史事件赋予了决定性的重要意义（这是源于基督教的一种观点），但是这种重要意义也只仅仅赋予历史事件本身。也就

① 彼拉多（Pontius Pilate），公元26—36间为罗马帝国巴勒斯坦行省总督。——译者注。

② 参见 Eliade, *Images et symboles*, pp. 222 ff.

是说，它否认了历史事件中的任何超历史的、耶稣救世的目的[1]。

至于某种历史循环论和存在主义哲学一贯主张的时间思想，下面的观察并不是无益的：在现代哲学中，时间虽然不再被视为一个圆圈，但它仍然又一次地呈现有一种曾在印度和希腊的永恒回归的哲学中所具有的那种令人敬畏的方面。由于经过了决定性的去圣化(definitively desecralized)过程，所以时间自我呈现为一种不确定的、转瞬即逝的持续，这不可避免地导向一种死亡的归宿。

---

① 有关历史循环论的难点，参见 *Myth*, pp. 147 ff.

第三章

自然的神圣和宇宙的宗教

对于一个宗教徒来说，自然界决不仅仅是“自然的”。它总是洋溢着宗教的价值。这一点很容易理解。因为宇宙本是一个神圣的创造物，它来自于众神之手，世界因而充满着神圣。但它并不简单地只是一种通过众神来传达出的神圣性，像那种因为神圣的存在而被神圣化的一个个地方和物件一样。诸神所做的远不止这些，他们正是在尘世的结构和宇宙现象的结构中表征着不同的神圣模式。

世界以如此的方式展现出自己，正是在对它的深思玄想中，宗教徒发现了许多的神圣模式，因此也就是发现了生命的模式。首先，世界是存在的，它就在那儿；而且它有着自己的结构。它不是一个混沌，而是一个宇宙。因此，它自己显现为一种创造物，正如诸神的创造业绩一样。这种神圣的创造总是固守着它的可被理解（transparency）的品质，也即是说，它能本能地揭示神圣的众多方面。比如，天空直接地、“自然地”揭示了自己的无限高远，揭示了神性的超验性。地球也是明了可视的，它自我

展示为万物之母和保育者。宇宙的律动表示出秩序、和谐、永恒和富饶。总体上说，宇宙是一个有机体，它是真实的、有生命的和神圣的，它同时又呈现出生命存在的模式和神圣性的模式。在宇宙中，神在(Ontophany)和显圣物达到了统一。

在本章中我们将试图理解世界是怎么样呈现在宗教徒视野中的，或者更准确地说，也即是神圣性是如何通过世界的结构展示出来的。我们不要忘记，对于宗教徒而言，超自然性与自然性是恒久地联系在一起的，自然也总是表现出某种超越自己的东西。正如我们早先已经说过的那样，一块圣石之所以受到崇拜正因为它是神圣的，而不是因为它是一块石头。正是通过石头存在的模式而表现出的神圣性，揭示了这块石头的真正本质。这就是我们不能用十九世纪对这些词所赋予的意义来表达这种自然主义或自然宗教的原因。因为宗教徒通过世界的自然方面来理解的正是它的"超自然性"的方面。

1. 高远的神圣与上天的诸神

对神圣苍穹的朴素沉思已经引起了一种宗教的体验。苍穹自我展示出其无限性和超验性。它是真正的"完全另类神圣"，而不是通过人类及其环境表达出的微弱的神圣(the little)。超验不过是通过意识到诸神的无限高远而展现出来的，所以"最高"就自然地成为神性的一种属性。因此，人类难以接近的较高区域、星际地带就得到了超验的重要意义，得到了绝对实在的重要意义和永恒的重要意义。在那里居住着众神，也有着一些借助于升天的仪式而获得特许居住于此的凡人。在某些宗教思想中，高天之中也有着得以升天的死人亡灵。"最高"是人类之作为人类的一种所不能达到的向度。它属于超人的力量和存在。借助于攀登圣殿的阶梯或者形式上通向上苍的梯子而升天的人已经停止了作为一个人的存在。以某种方法，他能够分享到神圣的状态。

所有的这一切都不能通过逻辑的、理性的操作来达到。上苍的超验、以及超凡和无限的超验被揭示给整个人类，被揭示给人类的智慧和心灵。在人类看来，这就是全部认识之所在。看到天空，人类就会发现它的神圣莫测，就会发现自己在宇宙中的处境。天空以自己

的存在模式揭示出了其超验、力量和永恒。因为天空又是高远的、无限的、永恒的和强有力的，所以它又是绝对的存在。

上面所表达的真正意义是，众神正是在宇宙的这种结构中表述出不同的神圣模式。换言之，宇宙——有着范式性意义的众神的创造物——正是以这种方式被建造的，所以上天的这种存在能够激发出一种神圣超验的宗教感。而且因为上天是绝对存在，所以原始民族的许多至上神都用那些表示高远、苍穹、气象或者是"苍天的主人"或者"苍天的居住者"的词语来命名。

新西兰毛利人的至上神名叫伊荷（Iho）。伊荷的意思是"高的（也是崇高的）"，"向上的"；阿克婆索（Akposo）黑人的最高神祇尤乌鲁乌（Uwoluwu）所表示的意思即是"住在高处的、在上面居住的"；在火地岛的 the Selk'nam 人中，神祇被称为"天空的居住者"（Dweller in the Sky）或者是"住在天空的人"（He Who is in the Sky）；安达曼群岛的原住民们的上帝普鲁伽（Puluga）也是住在天上，雷是他的声音，风是他的呼吸，暴雨是他愤怒的标志，因为伴随着闪电，他用雷来惩罚那些违反了他命令的人。非洲西海岸几内亚湾一带（Slave Coast）的约鲁巴人（the Yoruba）[①] 的天空之神的名字是欧罗伦（Olorun），其字面的意思即是"天空的主人"；萨莫耶德人（the Samoyed）[②] 崇拜的纳姆（Num），也是一个住在天空最高处的神，他的名字"纳姆"的意思即是"天空"；在克雅人（the Koryak）中，最高的神被叫做"居于高天者"（One on High）、或者叫做"高空的主人"（the Master of the High）或者叫"存在者"（He Who Exists）；阿伊努人[③] 认为其最高神为"天上的神圣首领"（the Divine Chief of the Sky）、"天空之神"（the Sky God），"世界的神圣创造者"（the Divine Creator of the Worlds），也被称为是 Kamui，即"天空"的意思。这种例证我们还可以非常容易地举出许多。[④]

我们还可以补充说，同样的事情在许多高度文明的民族宗教中

---

① 居住在今天尼日利亚和达荷美一带。——译者注。

② 萨莫耶德人（Samoyed），俄罗斯西伯利亚北部地区的民族。——译者注。

③ 阿伊努人（Ainu），现在主要居住在日本的北海道地区及俄罗斯的库页岛、千岛群岛等地的一个民族。居民信多神教，崇拜熊。——译者注。

④ 更多的事例和参考书目，见 Eliade. *Patterns*, pp. 38－67。

也可以发现。这些民族的宗教在历史的发展中曾起到过重要的作用。蒙古人把最高的神称为“腾格里”(Tengri),其意思即是天空。中国人的“天”不仅仅意味着天空,同时也有“天空之神”的含义。苏美尔语[1]中表达神性的词是“丁歌”(dingir),其源初的意思即是“天上之神的显现”——清晰而光辉四射。巴比伦人的安奴(Anu)所表达的含义也是天空 在印欧语系的语言中,最高神(Dieus),同时表示出天上的显圣和神圣的意思。(比较:梵语:div,即照耀、发光和白天之意;dyaus,即天空和白天之意;再如,印度的天堂之神特尤斯即是光明之神[2])宙斯和朱必特的姓名中仍然保存有对天空的神圣性的纪念。凯尔特人的塔拉尼斯神[3](Taranis,从字 taran 而来,意为打雷),波罗的海地区的 Perkunas 神(意为闪电)、和早期斯拉夫人的 Perun 神(参看:波兰人的 piorun,意思是闪电)都是对后来天空之神向风暴之神的转变的特别揭示。[4]

在这里丝毫也没有自然主义的问题。上天之神并不和天空同一,因为创造宇宙和创造天空的是同一个神,这就是我们称之为造物主、万能的主、上帝、首领、天父等等的原因 上天之神是一个人,并不是一个天上的显圣物。但是他住在天空之上,以雷、闪电、暴雨和陨星等等自然现象来表证着自己。这意味着宇宙某种特定的结构——天空、大气等等构成了特别受上帝钟情的显圣现象。他通过自己的特殊的、个性化的上天的崇高和风暴的威力而展示出了自己的存在。

2. 遥远的天神

要想从整体上理解人类的宗教史,有着天上结构的上帝的历史

---

① 苏美尔人(Sumerians),居住于古代幼发拉底河下游的一个地区 Sumer 的民族,“两河文明”的开创者,发明了楔形文字。——译者注。

② 特尤斯神(Dyaus),其为雅利安民族中最具原始形态之神,约在印欧民族共住时代即已出现,系光明之神格化。对于地母而言,此神被称为天父。此神之形象为牡牛状,乃与称降雨之云为牡牛者有关。——译者注

③ 古雷神,罗马人认为他即是朱必特。——译者注。

④ 关于这个问题,参见 Eliade, *Patterns*, pp. 66 ff., 79 ff., etc

是极为重要的。这里我们甚至不能考虑在短短的篇幅内写出它的历史，[1]但是在这里，我们至少必须提及一个我们看来是极为重要的事实。具有天上结构的众神易于从宗教活动中消失，从人们狂热的崇拜中消失。众神们从人类中分离出来，退回于天空，从而成为遥远的、不活跃的逊位神（dei otiosi）。简单地说，也许可以这样说，在创造出了宇宙、生命以及人类之后，诸神感到了一种疲倦，就好像是这种创世纪的宏伟大业已经耗尽了他们的力量源泉。因此，诸神都退回了天空，仅留下了他的儿子或者一个次级造物主（a demiurge）在地球上来完成或者完善对这个世界的创造活动。渐渐地，他所留下的位置便被其他的神格，如神话祖先、母神（mother - goddesses）、生育女神等等所占据。尽管暴雨之神仍然保有他的天上的结构，但是他已经不再是一个创造性的神祇。它仅仅是地球的生育者，有时他仅仅是他同伴（paredros）——地母神的一个帮手。有着天空结构的上帝只是在游牧民族中还保有着他的优势地位，他在那些向一神教发展的宗教中（如祆教的 Ahura - Mazda[2]）、或者是已经真正成为一神教的宗教中（如耶和华和安拉）获得了一个独特的位置。

上帝位居遥远的现象已经在古代的文化阶段中得到了证明。在澳大利亚的库林人（Kulin）中，上帝班吉尔（Bunjil）独自创造了宇宙、动物、树木和人类。但是当他把统治地球的力量赋予他的儿子，把统治天空的力量赋予他的女儿后，班吉尔就从世界中抽身而回了。他逗留于云层之中，并持有一把巨大的剑，像云层的领主一般。安达曼群岛岛民的上帝普鲁伽在创造了世界和第一个人之后，也从世界中退出。其位居遥远之地的神秘性使他有一个替身（conterpart）出现在他几乎完全缺席的祭祀崇拜中。他没有牺牲，得不到乞求，也没有感谢他的祭品。对普鲁伽的记忆仅仅存在于为数不多的几个宗教仪式中。比如，当猎手们狩猎满载而归回到村庄后会用那种神秘的寂静来表示对他的敬意。

---

1. 要想获得最基本的历史时间，请参阅 Eliade, *Patterns*, pp. 38 - 123。特别参阅 R. Pettazoni, *Dio*, Rome, 1921；以及同一作者的 *L'omniscienza di Dio*, Turin, 1955；和 Wilhelm Schmidt, Ursprung der Gottesidee, I - XII, Münster, 1926 - 1955。

2. 祆教及波斯神话中的善恶两神。祆教，又名琐罗亚斯德教，崇拜火和日月星辰。——译者注

"天空的居住者"或者说"住在赛尔科姆(ths Selk' nam)天中的人"是永恒的、全知的、万能的创造者。但是他们对世界的创造是通过神话中的祖先来完成的,这种祖先是在上帝退回到星际之间前所创造的。从此开始,神祇就与他所创造的人类自我隔离开来,对世界的事务不再感兴趣。他在尘世中没有自己的形象,也没有了自己的祭司。人类对他的祈祷也只有在生病时才有可能出现,"你,住在上苍的神,不要带走我孩子。他还是那样的幼小!"[1]对他们献祭也仅仅在暴风雨期间才会进行

在非洲的许多民族中也有相同的事情。伟大的天神、上帝、万能的造物主,在大部分部落的宗教生活中仅仅起到一种很小的作用。神祇们是如此的遥远,或者是如此善良,以至于人们根本不需要对他们进行一种实际上的献祭,也仅仅在极其特别的情况下,人们才会向他乞求保佑。例如在对世界的创造开始之后,约鲁巴人的"天空的主人"欧罗伦便把完成创造世界与统治世界的责任委托给一个级别较低的神欧巴塔拉(Obatala) 至于欧罗伦,自从他从人类和凡俗事务中撤回后,他就失去了圣殿、没有了雕像、也没有了祭司。然而,当有灾难发生时,他仍然会被作为权威的力量源泉来乞求。

赫雷罗人(Herero)[2]的上帝恩戴姆(Ndyambi)自己退回到天上之后,便把人类抛给了低级神祇。"为什么我们还应当对他献祭?"部落的一位成员对停止向他献祭作出了解释,"我们不必对他有什么恐惧,因为他决不会对我们有任何伤害,就像我们早已仙逝的祖先的亡灵对我们一样好。"[3]图库巴人(Tukumba)的上帝重要性对于"人类的普通事务来说有点太大了"[4]。同样的事情也发生在西非说特西语(Tshi)民族的恩让库波(Njankupon)神身上。他得不到任何祭祀,也只有在极特殊情况下,如在饥荒、瘟疫时,或者在一场猛烈的暴风雨之后,人们才会表示出对他的效忠,到那时,人们才会询问恩让库

---

① Martin Gusinde, "Das höchste Wesen bei den Selk' nam auf Feuerland," Festschrift W. Schmidt, Vienna, 1928, pp. 269 – 274.

② 赫雷罗人(Herero),居住在非洲西南部班图人的一支,多持万物有灵信仰。——译者注。

③ 参见 Frazer, *The Worship of Nature*, I, London, 1926, pp. 150 ff.

④ 同上书,P. 185

波神他们是如何冒犯了他。埃维人(Ewe)[1]的上帝Dzingbe(意为万物之父)仅仅在干旱发生时才会受到人们的乞求:"噢,上苍,向您致谢,干旱严重,请您下雨,使大地恢复活力,使土地丰收。"[2]上帝远离人类社会和对人间事务的消极思想在东非的吉利玛人(Gyriama)的谚语中得到极为贴切地表述,他们这样描述他们的上帝木鲁古(Mulugu):"木鲁古在高天之上,魔鬼在万仞地下。"[3]班图人(Bantu)说:"上帝造出了人类之后,就不再关心他们了。"尼格利罗人(Negritos)[4]也这样说:"上帝已经离我们远去。"[5]非洲赤道附近的草原部落芳族人(Fang)在一首歌中概括地表达了他们的宗教哲学:

上帝(Nzame)在上,人类在下,

上帝是上帝,人类是人类,

各在其位,各居其家。[6]

过多地举出这样的例子是没有用的。在这种原始宗教的每一个地方,天上的神祇看起来似乎已经失去了他的宗教广泛性。在祭祀中没有了他的位置,在神话中他也离开人类越来越远,并最终成为一个逊位神(deus otiosus)[7]。但是当人们对其他所有的男女众神、祖先和精灵一切的吁请都失却作用的时候,他仍然会被作为最后的可被求助的手段而被人记住和吁求。正如欧劳恩人(Oraons)对此所作的表达:"虽然我们已经竭尽所能,但我们仍需要您的帮助。"然后他们就会向神灵献祭一只白色的公鸡,喊道:"上帝,您是我们的创造者,请怜悯我们吧!"[8]

---

① 居住在非洲西部几内亚湾一带的民族,一部分人持万物有灵思想。——译者注

② J. Spieth, Die Religion der Eweer, Göttingen – Leipzig, 1911, pp. 46 ff.

③ A. Le Roy, *La religion des primitifs*, 7th ed., Paris, 1925, p. 184.

④ Negritos人,分布在非洲中部和南部和亚洲部分地区的一个黑人部族,身材矮小,信奉图腾。——译者注。

⑤ H. Trilles, *Les Pygmées de la Forêt équatoriale*, Paris, 1932, p. 74.

⑥ 同上书,P. 77.——原注。芳族人(Fang),居住在非洲几内亚湾一带的民族,崇万物有灵。——译者注。

⑦ 一种创造世界后退位于苍天之中的神,不再过问世事。——译者注

⑧ Frazer, op. cit., p. 631

3.对生命的宗教表述

神圣的远离自然地表达了人类对自己的宗教、文化和经济的发现日益增长的兴趣。他们通过对自己生命中显圣物的关注、通过对地球的神圣繁育能力的发现、以及通过对自己已经显露出的更为具体——即更加尘世化、甚至更为纵欲的——宗教体验的察觉,原始人也远离了天上的、超验的神祇。农业的发现不仅从根本上改变了原始人类的经济(economy),而且特别地改变了他的神圣体系(economy)。其他的宗教力量——性行为、生育能力、女性和地球的神话等等也开始起了作用。宗教的体验变得越来越具体,也即是说,变得与生命的联系更加密切。与造物主相比,伟大的母神、力量之神和生育力神灵明显地表示出更加充满着活力和更为被人所亲近的形象。

但是,如上所述,为了预防极端的不幸发生,当人类已经竭尽所能而又枉然无奈的时候;特别地,为了预防来自上天的灾难——干旱、风暴以及瘟疫发生的时候,人类便又一次地转向上帝、乞求上帝。这种现象并不仅仅只在原始人中间才发生。每当古希伯来人度过了一段和平与繁荣的时光后,他们就会把耶和华遗弃,而转向他们邻邦的民族神,即转向巴力神(Baals)和亚斯他录神(Astartes)[1]。只有历史上的灾难才迫使古希伯来人不得不重新回归耶和华神。于是"他们就呼求耶和华说:'我们离弃耶和华,侍奉巴力和亚斯他录,是有罪了。现在求你救我们脱离仇敌的手,我们必侍奉你。'"[2]

希伯来人在遭遇到历史的灾难和在历史所注定的毁灭的威胁下,他们才会重新转向耶和华神,同样的,原始人只是为了提防宇宙的灾难才会记住他们的上帝。不过这种对天上之神的回归在两种情况下意义是相同的:(a)在一种极端危机的情况下;(b)在集体的存在正处于生死攸关之际。为了迎合他们的上帝,那种在平时的正常情

---

① 《旧约》《撒母耳记》(上)——原注。巴力神(Baals),古代迦南人和腓尼基人所信奉的地方神、主神和太阳神。亚斯他录(Astartes),古代闪米特人神话中主管生育和爱情的女神。——译者注。

② 《旧约》《撒母耳记》(上),12.10

况下保证他们生命安全、提升(exalt)他们生命质量的众神灵将被抛弃。表面上看来,这是一个令人难以捉摸的现象:在原始人当中,那种代替大神位置的神祇——如希伯来人中的巴力神和亚斯他录——就是生育之神、财富之神、生命完善之神。一句话,即是那种提升和扩张宇宙的生命——植物、农业、畜牧业——和人类生命的诸神。这些神看起来都是强大有力的,他们的宗教广布流传正是因为他们的力量、他们无限的生命资源和生殖力。

不过这些神的崇拜者——原始人以及像古希伯来人那样的人——有着这样的感觉,即所有这些伟大的女神和平凡普通之神都不能够拯救他们,也即是说,都不能在现实中的危机关头保护他们的生命存在。这些男女诸神所能做的只不过是再生产出和增加他们的生命而已,他们只是在正常时期才能够履行自己的神性功能。简而言之,他们只是完美地掌管宇宙律动的神灵,但是他们也已被证明是不能拯救处于危难关头(像希伯来人在历史中的危机那样)的宇宙和人类社会的神祇。

那些取代上帝的各种各样的神灵是最具体和最惊人的力量源泉,是生命的力量。但是正是因为这种事实,他们才成为生殖生产过程的"专家",而且丧失了更敏锐、更崇高和造物主所具有的更多的精神力量。在生命神圣性的发现过程中,人类自身越来越被自己的发现冲昏了头脑。他放弃了自己生命中重要的显圣物,远离了那种超越他当下、日常需要的神圣性。

4.天神象征的恒久性

但是我们必须注意的是,当高天上的神灵不再支配宗教生活时,星际和苍穹的象征意义、神话和升天的仪式等等诸如此类的东西,在神圣的系统中仍然保存有一个突出的地位。在每一个宗教的体系之内,居于"上面的"、"高处的"东西仍然显示出它的超验性。尽管他们已经从祭祀中隐去,在神话中也被其他的思想所取代,但是在宗教生活中,天空借助于它的象征意义而仍然保持其神圣的存在。这种天空的象征意义仍然滋润和支撑着许多的宗教仪式(升天的仪式、攀天梯的仪式、以及人会式和效忠的仪式等等),仍然滋润和支撑许多神

话(宇宙树的神话、宇宙山的神话、用箭搭成一个把地球与天国联系起来的绳索的神话等等),也滋润和支持着许多传说(如巫术的飞行传说)。世界中心的象征意义——我们已经看到它在人类社会中的广泛流传——也同样地说明了上天象征意义的重要性。因为正是在这个中心、与天空的联系才能实现,天空才构成了一幅超验的范式图画。

可以这样说,正是这种宇宙结构才保持人类对天帝(celestial supreme being)的记忆。这就好像既然众神以如此方式创造了世界,所以这就不能不反映着他们的存在一样。因此如果没有这种高高在上的天帝存在,世界就不可能存在。仅仅这种方式就足以唤起天帝的超验性。

在严格的意义上,尽管从宗教生活中离开,但是天界的神圣通过其象征意义仍然保持其活力。即使在其细节上它都不再被人们清醒地认识到,但是宗教的象征仍然传达着它的内涵。这是因为一个信条所表达的内涵不仅仅是对于众神、而且也对着所有的人类而言的。

5.水的象征意义的结构

在对地球的讨论之前,我们必须说明一下水所呈现出的宗教意义[1]。之所以这样做有两个原因:(1)水在地球出现之前就存在了(在《创世记》1,2中有“渊面黑暗,神的灵运行在水面上”之语);(2)通过对水的宗教价值作出分析,我们将能更好地理解宗教象征的结构和功能。象征意义在人类的宗教生活中起到一种决定性的作用。正是通过这种象征,世界才成为可以理解的,才能够表示其所具有的超验性。

水象征着普遍现实的总和,水是 fons et origo,即“源动力和起源”,是所有存在可能性的宝库。水在万形之前,并支持万物的创生。作为创生万物范式之一即是在波涛汹涌中的兀然表证自我的岛屿。另一方面,水中的浸礼表现了对原初预定形式的回归,表现了对无差

[1] 关于下面诸点参见 Eliade, *Patterns*, pp. 188 ff;以及他的 Images et symboles, pp. 199 ff.

别的前存在模式的重新投人 从水中的复现重复了对宇宙生成行为形式上的表证 浸没于水相当于形状的一种瓦解，这就是水既象征着死亡又象征着再生的原因。与水的相联系总是带来新生——一方面，因为消失后总是会带来一次新的出生；另一方面，又因为浸没于水会丰富和增加生命的潜在价值。宇宙水生论(the aquatic cosmology)也有着在人类层面上与之相对应的起源，即基于人类起源于水的信仰 洪水，或者水对陆地的定期的泛滥(像大西洲的神话)在人类生活的层面上也有着自己的对应物，它们存在于人的第二次死亡("潮湿"和阴间潮湿的国度等等)或者存在于通过洗礼的入会式的死亡中 但是不论是在宇宙生成的意义上还是在人类学的层面上，在水中的浸礼都不是一个最终的灭亡，而是一个暂时重新进入不确定的状况 根据此刻所涉及的是宇宙的、生物的，还是救世的不同，一个新的创造物、一个新的生命或一个"新人类"会随之再现。从结构的观点上来看，洪水可以被比作洗礼，葬礼中的祭酒可以被比作为新生而进行的祛邪仪式，或者比作达到健康和生育而进行的仪式的泉水洗浴

不论在什么样的宗教系统中，我们都会发现这种现象，水总是保有着它的功能 它能瓦解形式或者破坏结构，也能"洗去罪恶"，同时也有静化力量和再生力量。因为水不能超越自己存在的模式，也就是说它不能在万形中来表证自己，所以水就注定要存在于创世纪之前，并又被重新溶于创世纪之中 水不能超越它自己现实的状况，也不能超越其起源和潜在的状况。有形的万物都通过自己与水的分离，在水上表证着自己

在这里有一点是很重要的：水的神圣性和宇宙水生论及其启示的结构仅仅只通过水的象征意义就能完全地显现出来，这是惟一的一种系统能够把所有无限显圣物的特殊启示结合在一起[1]。而且，这条规则对每个象征意义都有效。总体上看，正是这种象征意义诠释着显圣物的各种各样的意义。例如，仅仅在水的象征意义被认识的基础上，死亡之水才在一定的程度上揭示了它的深刻内涵。

---

[1] 关于这种象征意义，请参见 Eliade, *Patters*, pp. 437 ff 特别是 pp. 448 ff.

6.洗礼的范式史

虽然早期的基督教著作家们已经用那些与基督的历史存在紧密相关的新寓意丰富了水的象征意义，但是他们还是挖掘出了这象征意义中的某种前基督教的和普遍的价值。对于德尔图良（Tertullian）的水来说，"在世界完成之前，它和上帝一起存在于一个完全寂静的非定型的状态。是水首先造就了生命，如果水说在洗礼中，水知道怎样赋予受洗者以生命，那将是毫不奇怪的。因此，由于他们在起源时所具有的元始的恩宠，所有的水在对上帝的祈祷之后，就得到了那种神圣的力量。圣灵便立即从天国中产生，并停留在水面上，并赋予他们从上帝那儿得到的神性，它们同时也从上帝那儿吸取了神圣的力量。他们习惯于治疗身体的不足，但是现在，他们也在医治精神，他们过去常常致力于世俗的拯救，但是现在，其目的是重新使他们不朽。"[1]

"旧人"（old man）通过在水中的洗礼而死去，同时通过洗礼而获得一个新的、再造的生命。这种象征意义被约翰·克里索斯托（Chrysostom）出色地表现了出来。他在一部有关的著作中表现了洗礼多种复杂的意义。他说："洗礼代表着死亡和埋葬，代表着生命和复活……当把我们的头伸入水中时就好像把头伸入墓穴之中；旧人被浸没，就好像被完全埋葬。当我们从水中出来时，我们也同时作为一个新人而出来。"[2]

如上所述，德尔图良和克里索斯托所作阐释与水象征意义的结构完美的一致。可是，讨论基督教的水的意义，也就是讨论某种与历

---

[1] *De Baptismo*, III – V; trans. S. Thelwall, in The Writings of Tertullianus, Edinburgh, 1869, Vol. I, pp. 233 – 238 —— 原注。德尔图良（Quintus Septimius Tertullianus，约160年—约225年），罗马帝国时期的基督教神学家，有许多重要的神学理论著作，被称为第一位拉丁教父，对基督教的理论发展和传播作出了突出的贡献。——译者注。

[2] John Chrysostom, *Homil. In Joh.*, XXV, 2 —— 原注。约翰·克里索斯托（John Chrysostom，约347—407），希腊教父，曾任君士坦丁堡大主教，因为进行宗教改革而受到惩罚，并死于押解途中，后获平反。他曾注《圣经》，因能言善辩，被人称为"金口约翰"。——译者注

史有关的，特别是与神圣的历史相关的某种新的诠释。首先，洗礼被解读成进入水的深渊之处与海怪所进行的一场战斗。这种对水中的进入有着自己的样式——基督对约旦河的进入，这同时也即是对死亡之河(Waters of Death)的进入[1]。正如耶路撒冷的西利尔(Cyril)所写到的那样，"根据约伯的传说，巨兽彼黑玛在水中把约旦河掌控于爪中。因为那恶龙的头一定被打断，所以耶稣进入河水中扼制住了那庞然怪兽(Strong One)，因此，我们才有力量行走在蝎子和毒蛇之上。"[2]

洗礼所具有的第二个含义是对洪水的重复。根据查斯丁(Justin)[3]的说法，基督，一个新的挪亚从洪水中胜利地出现，成为人类种族的又一起源。洪水既象征着人类堕进了万丈深渊，同时又象征着洗礼。"因此，洪水是一幅洗礼所要实现的图画……正好像挪亚已经面临过的死亡之海——正是在这个死亡之海中，有罪的人类被毁灭——并又从中走出一样，要接受洗礼的人进入那洗礼盆中勇敢地面对着那水中的恶龙，与其进行一场殊死的搏斗，并最终从水中胜利地走出。"[4]

但是，在与洗礼仪式相关的进一步联系中，基督被置于与亚当相并列的位置中。在圣徒保罗的神学理论中，亚当和基督的并列已经有了一个重要的位置。"借助于洗礼，"德尔图良肯定地说，"人类恢复了与上帝相同的品性。"[5]至于西利尔，他说，"洗礼不仅仅是从原罪中的净化，是对神的皈依，而且也是耶稣受难的象征。"洗礼时的赤

---

① 耶稣进入约旦河中受洗的事，见《新约》《马可福音》第一章、《路加福音》3.21、22等篇。内有"约翰来了，在旷野施洗，传悔改的洗礼，使罪得赦。犹太全地和耶路撒冷的人都出去到约翰那里，承认他们的罪，在约旦河里受他的洗"（1.4、5）"那时，耶稣从加利利的拿撒勒来，在约旦河里受了约翰的洗。他从水里一上来，就看见天裂开了，圣灵仿佛鸽子降在他身上。又有声音从天上来说：'你是我的爱子，我喜悦你！'"（1.9、10、11）等等。——译者注

② Commentary and text in J. Danielou, *Bible et liturgie*, Paris, 1951, pp. 58 ff. ——原注。耶路撒冷的西利尔（约315—386），基督教希腊教父，主张坚守《尼西亚信经》。巨兽彼黑玛(Behemoth)，源出基督教圣经中的怪兽，据说是河马。约伯(Job)，圣经中的人物，事迹见《旧约·约伯记》。——译者注

③ 不知是否是被称为使徒后第一位神学家的查士丁（？—165）。——译者注

④ J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p.65.

⑤ De Bapt., V

裸，也同时具有一种仪式的和形而上学的意义。在这种仪式中，他们抛弃了"堕落和原罪之旧外衣，在对耶稣的模仿过程中，受洗之人脱下了他们的旧外衣，抛弃了在亚当犯了原罪之后所穿上的衣服。"[1]而且这也是一种对原初的天真无邪状态的回归，是对亚当堕落之前状态的回归。"噢，多么美好！"西利尔写道，"在万物的眼中，你是赤裸的，毫无羞愧之感。在你心中，你确实拥有亚当早期的美好，他在伊甸园全身赤裸，心地坦然。"[2]

从引述的这些为数不多的经文中，我们可以发现基督教的革新方向。一方面，阐明教义的早期基督教著作家们在《新约》和《旧约》中寻找相对应的东西；另一方面，他们也已经表明，耶稣事实上已经履行了上帝对以色列人的许诺。不过，注意到下面这些是极为重要的：这些对洗礼象征意义新的阐述在任何地方都不会与得到广泛传播的水的象征意义相矛盾。没有任何东西被忘却：挪亚和洪水有他们相似性。不论是在无数的传说中，还是在给人类（社会）以终点的洪水中——这场洪水仅仅留下了一个人将成为新人类的神话祖先都一样。死亡之水成为原始东方的、亚洲的、和大洋洲诸神话中的永恒的主题。水是厉害无比的杀手，它能破坏和毁灭一切形状。正是这个原因，它在人类的起源中才显得具有如此的丰富意义，才如此地富有创造力。洗礼的赤裸已经不再被排斥在犹太—基督的圣传之外。伊甸园意味着赤身裸体、也即是意味着自然和谐（the absence of attrition），意味着时间的破坏力量（wear，这是对时间原型的表述）。所有的仪式性的赤裸都暗示着一个非时间的模式，暗示着一种天国的图像。

阴间的怪物在许多神话中都存在。英雄们开始进入深渊去面对着诸多的水生怪物。这是一种典型的入会式的磨难。诚然，在宗教史中存在着许多种的说法：有时有恶龙看守着一处财宝、一种觉悟到的神圣样式、一个绝对现实的象征。对这种神怪守卫在仪式上（也即是入会式的）的战胜即是相当于对不朽的征服。[3]对于基督教来说，

[1] J. Danielou, Bible et liturgie, pp. 61., 55

[2] 参见上书 pp. 56 ff. 中的经文

[3] 关于神话－仪式的基本思想，参见 Eliade, *Patterns*, pp. 207 ff, 283 ff

因为洗礼是由基督所创设的，所以它是一种神圣的行为。但是它仍然重复着那种接受考验（即与怪物的战斗）的入会式，重复着象征性死亡和再生（即一个新人类的再生）的入会式。我们并不是说犹太教或者基督教从其相邻民族的宗教中借用了这些或者与其相似的神话和象征意义，他们没有必要这样做。犹太教既继承了前宗教史（a religious prehistory）也继承了悠久的宗教史。在这些历史中，所有的仪式性的东西都已经存在了。如果犹太教在其整体上还保存有某种神话或者象征意义的"活跃状态（awake）"的话，那甚至是不必要的。如果从前摩西（pre－Mosaic）[1]时代有一组样式存在了下来，即使它们晦涩暗淡，那也就足够了。如此样式和象征意义就能够在任何时候恢复一个强有力的宗教传播。

7.象征的普遍性

在原始基督教时期的某些著作家们已经看到了被后期基督教所发展出的象征意义和人类的一般特性的象征意义之间的相应价值。在回复那些否认死人能够复活的人的质疑中，安提安的特菲留斯（Theophilus of Antioch）求助于上帝以伟大的宇宙律动中呈现在他们面前的标志（tekmeria）——季节、白昼和夜晚。他写道："种子和果实难到没有复活吗？"对于罗马的克雷芒来说，"白昼和夜晚在向我们显示着复活，夜晚落下，白天升起，白天离开，夜晚回归"。[2]

在基督教义的辩护上看来，象征充满着寓意。它们通过宇宙的时间律动展示着神圣。由信仰而得出的启示并不能毁灭前基督教的象征意义，它只不过是对其增加了一个新的价值而已。对于一个信仰者来说，这个新增加的意义确实足以使所有其他的含义都暗然失色。它独自即可表示着那种象征意义，并使其得到完美的揭示。在宇宙生命中能够被体悟到的正是基督的复活，而不是象征。但是，这

---

[1] 摩西（Moses），《圣经》人物，古代以色列人的领袖，曾带领以色列人走出埃及。据犹太教、基督教教义，他曾传授十诫，并曾作《创世记》《出埃及记》《利未记》《民数记》和《申命记》。其主要事迹见《旧约》之《出埃及记》、《民数记》和《申命记》等。——译者注

[2] 参见 L. Beirnaert, "La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien," *Eranos－Jahrbuch*, XVII, 1950, p. 275.

种新揭示出的意义在某种程度上仍然受到象征意义的结构影响却是无疑的。甚至可以这样说，水的象征期待着它的最深层的意义被基督教所赋予的新的价值来实现。

基督教信仰奠定在一种历史性的启示基础之上。在基督徒看来，正是在历史时间中的道成肉身保证了这种象征的有效性。但是水的普遍意义既不能被洗礼象征意义的历史(即犹太教－基督教的)解读所破坏，也不能被它毁灭。换言之，历史不可能从根本上改变一个古代象征意义的结构。虽然历史总是不断地增加着新的意义，但是他们并不能毁灭象征的结构。

如果我们记住这样一点，即对于一个宗教徒来说，世界总是表现出戴有一个超自然的幔帐(valence)，那么所有的这一切都是可以理解的也即是说，因为世界表现了一个神圣的模式，所以宇宙的每一个部分都是可以容易地理解的。它自己的存在模式显示出一种特殊的存在的结构，因此也是一种神圣的结构。我们决不能忘记，对于一个宗教徒来说，神圣性是对存在的一种最完整的表证。宇宙神圣性的启示在某种程度上是对原初过去的启示。它们发生在人类最为遥远的、宗教的过去。后来的历史所造成的革新已经再也没有力量来摒弃它们。

8.地球母亲

一个印第安的先知、万阿波(Wanapum)部落的首领苏姆哈拉(Smohalla)曾经拒绝开垦耕作土地。他坚持认为残害大地、耕种土地是一种对万物之母的罪恶。他说："你要我耕地！要我用一把刀撕开我母亲的胸脯？那么当我死了以后，她就不会再把我拥到她的怀里使我安息。你要我为了一块石头而掘地？要我在母亲的皮肤之下挖掘她的骨头？那么当我死后，我就不能进入她的体内求得再一次地出生。你要我割掉大地上的青草晒干后把它们卖掉，使自己富得像一个白人？但是我怎么敢割掉我母亲的头发？"[①]

这些话是仅仅在五十年前才说出的，但它离我们又是如此的遥

① James Mooney, "The Ghost - Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890," Annual Report of the Bureau of American Ethnology, XIV, 2, Washington, 1896, pp. 721, 724

远。一听到这种说法，一种源于它对我们的启示而引起的感情就会油然而生，这种感情带着一种不可比拟的清新和自发性，带着地母（Mother Earth）的原始形象。在全世界，我们都能发现它的无数的形式和种类，正是地母神（Terra Mater）或者说是大地女神（Tellus Mater）——[1] 这与地中海地区的宗教是非常相似的——生育出了世上的万事万物。"关于地球、万物之母，我要为她歌唱。"我们曾在荷马的《地球颂》（Hym to Earth）读到过它，"结实的地球，古老的神祇，你养育了世上的万事万物……凡人的生命正是依你生杀予夺。"[2]在《祭洒人》（Choephori）中，埃斯库罗斯（Aeschylus）曾这样赞美地球，"它生出万物，抚育众生，并再次地接纳它们回到子宫之中。"[3]

先知苏姆哈拉并没有告诉我们地母是以什么样的方式生出人类。但是北美的神话却揭示了事物在开始时是如何发生的。最初的一些人在地母的哺育下——也即是在大地的深处——生活了一段时间。在大地的最深处，他们过着一种半人的生活，在某种程度上，他们仍然是不完美的、未成熟的生命形式。至少，莱尼莱皮人（Lenni—Lenape）或者曾经定居在美国宾夕法尼亚的德拉华印第安人（Delaware Indians）曾经是这样说的。根据他们的神话，虽然造物主已经在地球的表面上为他们准备了我们今天还在享用的万物，但是他还是决定让这些最早的人类应当藏在地母的胸脯下面再呆上一段时间，以便可以让他们得到更好的发展，更加成熟。其他的美洲印第安人的神话也说到，在古代的时间，地母以她现在产生出灌木和芦苇的方式，创造出人类。[4]

地母生出人类是一个得到广为流传的信仰。在大量的语言中，人类都被称为"土地生出者"（the earthborn）。人们相信孩子"来自于"大

[1] Tellus Mater，罗马神话中的大地女神。——译者注

[2] 1 ff.；trans. A. Lang，*Homeric Hymns*，p. 246.

[3] 127 - 128；trans. Verrall，Choephori，p. 214.——原注。埃斯库罗斯（Aeschylus，约前525—前476），古希腊三大悲剧作家之一，主要著作有《被缚的普罗米修斯》、三联剧《俄瑞斯忒亚》（《祭洒人》为其中的第二部）。因其对希腊悲剧艺术的贡献被称为"悲剧之父"。——译者注

[4] 参见 Eliade，"La terre – mère et les hiérogamies cosmiques，"*Eranos — Jahrbuch*，XXII，1954，pp. 59 ff.；也可参见他的 Mythes，rêves et mystères，pp. 207 - 252，特别是 pp. 208 ff.

地的深处，来自于洞穴、山洞、山谷；甚至来自于池塘、山泉、河流。这种信仰以一种传说、迷信的形式、或者仅仅作为一种隐喻的形式仍然存在于现在的欧洲。每个地区、几乎每个城镇和村庄都认定一条小溪或者一处泉水能够"出生"小孩。这些地方被称为 Kinderbrunnen，Kinderteiche，Bubenquellen[1]等等。甚至今天的欧洲人仍然有着这样一种若明若暗的与"出生的地方"(native soil)密切相关的神秘观念。这是一种对出生地(autochthony)的宗教体验。这种感情的内涵表达了他是属于一个地方的。正是这种具有宇宙性结构的感情远远地超越了与其家庭和祖先的血缘关系的一致性(solidarity)。

垂死之人渴望着回归地球母亲、渴望着被埋入他"出生的地方"。"匍匐于大地，你的母亲怀中，"《梨俱吠陀》这样说[2]。"你属于大地，我把你送归大地！"我们也可在《阿闼婆吠陀》中读到这样的句子[3]。"入土为安！"(Let flesh and bones again to the Earth!)在中国人的葬礼中被庄严地吟诵。罗马人的墓志铭表达了对死者的骨灰被埋于异国他乡的恐惧感，尤其是表达了对自己与祖国重新合一的欣慰，如：Hic natus hic est(生于斯，归于斯)[4]；hic situs est patriae(在这里，他回归了他的出生地)[5]；hic quo natus fuerat optans erat illo reverti(这里是他渴望回归的出生之地)。[6]

9. Humi Positio[7]：把婴儿放在地上

这种基本的体验——即人类母亲(the human Mother)仅仅是伟大的地母(the telluric Great Mother)的代表——已经产生了许许多多的习俗。例如，我们将注意到，妇女在地面上分娩(humi positio)作为一种仪式，从澳大利亚到中国、从非洲到南美都能发现。在希腊人

---

① 这三个词在德语里，都含有"泉水、池塘中出的小孩"之意。——译者注

② 《梨俱吠陀》X，18，10。

③ Atharva Veda XVIII，4，48。

④ C.I.L，V，5595

⑤ 同上，V，2885

⑥ 同上，V，1703

⑦ Humi Positio，拉丁语，意为放置在地上。——译者注

和罗马人中间，这种习俗因时间的久远而逐渐地消失。但是毫无疑问，它曾经存在于更为遥远的过去。生育女神某种代表性的形象（如：Eileithia, Damia, Auxeia）[1]是跪在地面上，准确地说，是一个妇女在地面上生孩子的形象。在古代埃及的经文中，"坐在地面上"即是意味着分娩。[2]

这种习俗的宗教意义是很容易看出的：生产和分娩是地球所履行的范式行为一个微观写照。每一位人类母亲都仅仅是模仿和重复在地球的子宫中生命出现的原初行为。因此她们都是把自己置于与伟大的地母（the Great Genetrix[3]）的密切联系之中，这样她就可以在地母神生育的神话中得到指导，也许可以得到她的慈悲的活力，和确保自己能够获得地母的保护。

更为广泛流行的是把婴儿放在地面上。在欧洲一些地方，婴儿一旦被洗好澡、被包裹好，就把他放在地上，这至今仍然是一种习俗。孩子的父亲然后再把婴儿从地上抱起（de terra tollere）以表示他的感激之情。在古代的中国，"临危之人就像新生婴儿一样被放置在地面上……出生或者死去，一个是走进活着人的家庭，一个是走进祖先的家庭（离开这个或者那个）。这儿有一个共同的门槛，即他的出生地（one's native Earth）……当一个新生儿或者一个临危之人被放置于地面上，对于他来说，不论是生还是死都有了正当的理由，不论他们是不是被视为完满的和正常的都是如此……躺在地上的仪式暗示了在人类和大地之间所具有的本质的同一性。事实上这种思想在乡土观念（the feeling of autochthony）的情感中表现出来。乡土观念是一种强烈的感情，从中我们可以发现中国历史的开始。一个土地和它的人民之间的亲密联系是一种如此深远的信念，它已经深深地植根于宗教习俗的核心和民法之中。"[4]

正如婴儿出生后就被立即放置于地面上，这样他的真正妈妈才

---

[1] 希腊文化前的生育女神，她可以随时阻碍或促进生育过程。——译者注

[2] 参见 Eliade, "La terre-mère et les hiérogamies cosmiques," in Myths, reves et mysteres, p. 222, n. 1所附的参考资料。

[3] Genetrix，拉丁语，意为"生育者"。——译者注

[4] Marcel Granet, "Le depot de l'enfant sur le sol," Revue Archéologique, 1922 *Etudes sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, pp. 192 ff, 197 ff.

能使他的出生合法化并施以其神圣的保护在婴儿上面一样；当婴儿、儿童和成年人生病的时候，他们都被放置于地面上，有时甚至把他们埋入土中——不论是部分埋入还是全部埋入，这种形式上的埋葬，正如同在水中所做的洗礼一样，都有着同样的魔幻般的宗教价值。通过埋葬，病人被赋予新的力量，他又一次地获得了新生。这种清除原罪或者治愈精神疾病的操作有着同样的效验(后者向人类群体表明它与肉体的疾病同样的危险，正如犯罪或者肉体的疾病所造成的危险一样)。罪人被置于地面上的木桶中或者置于一个开挖的沟中，当他出来时，他就被称为"从他妈妈的子宫中第二次出生。"这也解释了斯堪的纳维亚人的信仰。如果一个女巫被活埋后，再在其上面种上种子，收获后，这个女巫就可以从永恒的地狱中被解救出来。

入会式也包含有一个仪式上的死亡和复生，这就是在众多的原始民族之中，新皈依的入会者都要被象征性的"杀死"，并被置于一个壕沟中，用树叶埋上的原因。当他从墓中出来时，他被视作为一个新人。因为他又被重新出生了一次，这一次他是直接地由宇宙母亲(comsic Mother)生出的。

10. 妇女、地球和生殖力

因此，妇女象征性地被视为与地球合而为一。在人类的意义上，妇女怀胎生育被看成是大地生殖力的一种表现形式。所有的与生殖力和生育有关的宗教体验都有着一种宇宙的结构。妇女的神圣性依赖于大地的神圣性。女性的生殖力有着一种宇宙的模式——地球母亲的模式，即万物之母 Genetrix。

在一些宗教中，地母被设想成无需男性的帮助就能够独自怀胎生育。古代这种思想的遗迹在地中海地区的女神单性繁殖的神话中仍然能够找到。根据赫西俄德[①]（Hesiod)的观点，佳娅(Gaia，即地球)生出欧拉诺斯(Ouranos)——"一个和佳娅自身一样的生命，并能够完全包含着佳娅的生命。"[②]其他的希腊女神也同样地不需要男性

---

① 赫西俄德(Hesiod)，公元前八世纪时的希腊诗人。——译者注

② Theogony, 126 f.

神祇的帮助而能够生育。这是一个对地母的自孕能力(the self - sufficiency)和生殖能力的神话表述。如此的神话思想在与女性自然具有的生殖力相关的信仰中、在她们的玄妙莫测的巫术—宗教力量中都有着相对应的方面,这种对应性对植物的生命起到了一种决定性的影响。被视为女权制的社会和文化现象正是与由妇女所完成的对农业的发现密切相关。因为正是妇女首先耕种栽培了农作物[1],所以,也正是妇女成了土地和庄稼的主人。总之,巫术—宗教的影响力和作为其结果的女性在社会中的支配地位也有着宇宙层次上的模式——地母的形象。

在其他的宗教中,宇宙的创造、或者说是至少对这种创造的完成都是天神(Sky - God)和地母之间的一次神圣交媾(hierogamy)的结果。这类宇宙生成神话流行得是相当广泛的。它不仅特别在大洋洲——从印度尼西亚到密克罗尼西亚的群岛——的岛屿中被发现;而且在亚洲、非洲和南北美洲的广大地区也出现过[2]。所以,正如我们已经所看到的,宇宙生成的神话是非常典型的范式神话。它被作为人类行为的模式。这就是为什么人类的婚姻被看成是对宇宙间神圣交媾的模仿。"我是上天。"在《大林间奥义书》中丈夫对妻子说,"你是土地!"[3] 甚至在更早一些的如《阿闼婆吠陀》中,也是把新郎和新娘比作上天和大地。狄多(Dido)和埃涅阿斯(Aeneas)[4] 的婚姻仪式是在一场狂风暴雨中举行的。他们的结合与大自然的结合相一致。暴风雨是上天在拥抱他的妻子,并为她慷慨地施与生育力的甘霖。在古希腊,婚姻仪式是对宙斯与赫拉的神秘结合的模仿[5]。正像我们所要期待的那样,神话为人类的两性结合提供了样式。但是这里

---

① J. J. Bachofen. *Das Mutterrecht*. Basel, 1861, 3rd ed. 1948; Wilhelm Schmidt, *Das Mutterrecht*, Vienna, 1955.

② 参见 Eliade, Patterns, pp. 240 ff. 但是,应当注意,虽然这种思想传播得非常广泛,但是这种宇宙的神话并不是具有普遍性的,它们在大部分最古老文化(如澳大利亚原住民、火地岛人以及北极地区的民族)中并没有出现。

③ 《大林间奥义书》(*Brihadaranyaka Upanishad*), VI, 4, 20

④ Aeneid, IV, 165 ff. —— 原注。狄多(Dido),罗马神话中的 Carthage 的女王和建国者,特洛伊城的守护者,史诗《埃涅阿斯记》中的英雄。埃涅阿斯(Aeneas),史诗《伊利亚特》中的英雄。——译者注

⑤ *Pausanias*, II, 36, 2

有另外一种情况必须强调，婚姻仪式的宇宙结构，也是人类性行为的宇宙结构。对于现代社会中的非宗教徒来说，想理解这种两性结合中同时存在的宇宙性的和神秘性的向度是困难的。所以我们有必要对此再多说几句。不应当忘记，古代社会中的宗教徒所看到的世界是一个充满着启示的世界，有时这种启示是用暗语来表示的。但是，神话正是用来帮助人类破译这种暗语的。我们随后将会发现，人类全部体验都可以被比作宇宙的生命，因此这种体验也就可以被圣化，因为宇宙是诸神最高的创造。

为了收获的利益而进行的仪式上的纵欲狂欢同时也有一个神圣的模式——生育神祇(the Fecundating God)和地母间的神圣交媾[1]。土地的生产能力也可以被一种无节制的传宗接代的疯狂激情所刺激。从某种观点来看，纵欲行为与那种无差别的前创世纪(pre－Creation)状态相对应。这也正是某些新年的庆祝仪式包含着纵欲狂欢活动的原因，庆祝活动中的交际杂乱、性的自由和恣情狂欢象征着对创世前的混乱状态的回归。从植物生命意义上的创世来说，因为新的收获相当于一种新的创世，所以这种宇宙一仪式的固定程式被一再地重复。我们在新年仪式上所遇到的*万象更新*的思想——它的目的同时也是对时间的更新和对世界的再造——这种观点会一再出现在庆祝农业丰收的纵酒狂欢中。在这里，纵欲狂欢也是对宇宙之夜的回归，对前有形状态的回归，对洪水的回归。通过这种回归，以确保生命能够获得完美的再生，并因此而确保地球的生殖力和农业的五谷丰登。

11. 宇宙树的象征意义和植物崇拜的象征意义

如上所述，地母的神话和仪式主要表达了生殖力和丰收的思想。这些是宗教的思想，因为它们对普遍生殖力的各个方面都进行了揭示。总体上说，它们是生产的神话和生命创造的神话。对于宗教徒来说，生命的出现是世界的主要的神话。生命所来自的地方并不属于这个世界，生命最终将要离开这里并且将要抵达来世，并将以某种

---

[1] 参见 Eliade, *Patterns*, pp. 356 ff.

我们芸芸众生所不能体喻的方式继续存在于我们也不能接近的一个未知的地方。人类的生命并不让人感到是时间长河中的转瞬即逝的存在，不是两个虚无之间的间隔和中断。生命存在于预存在(pre-existence)之后，并在后存在(postexistence)之中仍将继续存在下去。虽然对于这两种超越尘世的人类生命的阶段我们知之甚少，但是我们仍然认识到它们是一种存在。因此，对于宗教徒而言，死亡并不是生命的终点。死亡只不过是人类存在的另外一种模式。

而且，所有这些都被暗藏于一种宇宙的律动之中。人类所要做的仅仅是去解读在其众多的存在模式中宇宙所蕴含的内容。这样，他才会理解生命的奥秘。但是有一种事情看起来是确信无疑的：宇宙是一个有机体，它有生命，它将定期的自我再生。生命永不倦歇出现的奥秘与宇宙律动的更新有着密切的关系。这就是宇宙被设想成为一棵巨树的原因。宇宙的生存模式、首先是它的无穷的生命再生能力都是借助于这棵树的生命形式来表达的

不过，我们应当注意，所有的这一切并不代表从微观宇宙到宏观宇宙层面的一种仅仅是样式的转移。作为一个自然物，这棵树并不能暗示出全部的宇宙生命。在世俗体验的层次上来说，它的存在模式并不与所有纷繁复杂的情况下的宇宙存在模式都相一致。在世俗经验的层面上，植物的生命仅仅表现为一系列的出生和死亡。只有对生命观作出宗教的理解才会使解开植物生命一枯一荣律动中所蕴含的其他意义成为可能。这种蕴含的意义首先是生命再生的思想，是青春永恒的思想、是健康的思想以及不朽的思想。这种绝对实在的宗教思想，在许许多多的其他样式中被象征性地表现出来，而且也是通过一种超自然的果实形象来表现的。这种果实能够赋予不朽、全知全能和无限力量，这种果实能够把人转变成神

树的形象并不仅仅被选择用来表征宇宙，而且被用来表征生命、青春、不朽和智慧。除了像日耳曼神话中的乾坤树(Yggdrasil)[1]那样的宇宙树之外，宗教史还记录过生命之树(如在美索不达米亚)、永恒之树(如在亚洲，在旧约中)、知识之树(如旧约中)、青春之树(如美

---

① 乾坤树(Yggdrasil)，在北欧神话中，是连接天、地、冥界为一体的一种神树。——译者注。

索不达米亚、印度和伊朗)等等[1]。换言之,这种树可以表达宗教徒所认作为现实和神圣的每一事物,可以表达他所了解的诸神在其本性中所拥有的每一事物,可以表达仅仅是极少数的选定的个体、英雄和半神所能接受的每一件事物。这也正是为什么那些追求青春和长生不老的神话把重要的位置都让给于一棵有着金果实和神树叶的树,让位于一棵长在"遥远的土地上"(实质上是长在另一个世界中的)和被怪物(如希腊神话中的狮身鹰首兽、恶龙和蛇)所守卫的一棵树的原因。想要采集这些果实的人必须遭遇到这些神怪警卫并把它们杀死。从本质上来说,这种神话告诉我们的是,我们经历过一个英雄式的入会式的磨难。正是借助于暴力行为,胜利者才可能到达超人,一种青春永驻、战无不胜和力大无穷、几乎是神圣的状态。

正是凭借着这样一种宇宙树、永恒树或者知识树的象征意义,笼罩在植物生命上的那层宗教之幔才得以展示为最伟大的力量和清澈无比。换言之,这种神圣之树或者神圣植物所展示出的结构,是在各种各样具体的植物种类中都是未曾看到过的。正如我们前面所注意到的那样,正是这种神圣性揭示了世界的最深层的结构。只有从宗教的观点上看,宇宙才是作为一种暗语出现的。也只有对于宗教徒而言,植物的律动才可能既揭示了生命和创世的奥秘,也揭示了再生、青春和不朽的神秘性。可以这样说,所有的被视作神圣的树和植物(例如印度的菩提树 ashvatha[2]),对于它们所具体化的那种植物的原始模型和范式意象来说,都拥有自己的特殊状态。在另一方面,促使一个植物被人注意、被人栽培的原因是它所具有的宗教价值。根据一些著作家的说法,我们今天栽种的所有的植物都源于人类曾经把它们作为神圣植物的缘故。[3]

所谓的植物献祭并不是依赖于一种世俗的、"自然的"经验,例如,并不是依赖于对春天和植物复苏的联系。恰恰相反,世界的复苏

---

① 参见 Eliade, *Patterns*, pp. 273 ff;和 G. Widengren, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala, 1951.

② 菩提树(ashvatha),梵文又为 bodhi-druma、bodhi,也译为钵多、阿说他。其意是吉祥、元吉。据佛教教义,佛陀曾在菩提树下悟道证得无上正觉。——译者注。

③ A. G. Haudricour and L. Hédin, *L'homme et les plantes cultivées*, Paris, 1946, p. 90.

(即重新开始和重新创造)的宗教体验先于而且确认了春天作为大自然复活的形象。正是这种宇宙定期再生的神秘性才是春天所具有宗教象征意义的基础。在对植物的崇拜中,所强调的并不总是建立在春天的自然现象和植物的出现之上,而是建立在宇宙的神秘性的征兆之上,恰如成群结队的年轻人手持挂满绿芽的树枝和鲜花以及小鸟对村民作出的正式造访[1]。正是这种植物生命将要蓬勃复活的迹象证明了那宇宙的神秘性已经显现,证明了春天即将要来临。这些仪式中的大多数都是在春天的自然现象到来之前举行的。

12. 自然的去圣化

正如我们在前面已经说过的,对于一个宗教徒来说,自然决不仅仅只是自然的。对一种彻底非圣化(desacralized)的自然的体验是一个最新的发现。而且,这种体验只能仅仅被现代社会中的少数人、尤其是科学家所理解。对于其他的人来说,自然仍然展示了一种诱人的魔力、一种神秘、一种神性,在它中间,人们能够解读出古代宗教价值的蛛丝马迹。尽管已经经历了非宗教化的过程,但是并不是每一个现代人都能够完全对大自然的魅力无动于衷。我们所提到的不仅是自然所具有的美学的、娱乐的、或者卫生的价值,而且我们所指的也是与自然有关的那种令人困惑的、几乎让人难以名状的情感。尽管从中我们也能够清楚地认识到一种正在衰减的宗教价值的记忆。

为了说明自然的宗教价值的这些改变与衰减,在这里举出一个具体明确的例子并不是没有意义的。这个例子我们是从中国选取的。这样做是基于两个理由:(1)正如同在西方一样,在中国,自然的去圣化只是少数人的事,尤其只是知识界的事情;(2)尽管如此,在中国以及在整个远东,去圣化的过程从来也没有被进行到底。甚至对于大部分知识渊博的文人来说,对自然所作的"美学沉思"仍然带有一种宗教魅力的光环。

从十七世纪以来,在陶盆中布置园艺,在中国的士人中就成为一

---

[1] 参见 Eliade, *Patterns*, pp. 316 ff.

种时尚。这个陶盆中装满着水，在水面之上凸出几块长着矮树、花朵的石头；石头上面经常还有微型的房子、宝塔、小桥和人物的造型。在中国的岭南（Annamese）人中，它们被称为盆景（Miniature Mountain），而中国的北方人（Sino－Annamese）则称它们为假山（Artifical Mountains）。如上所述，这种名字本身就暗示着一种宇宙生成的象征意义，因为这山即是宇宙的一种象征。

但是，这种因其美学意义而成为有价值的微缩景观，有着漫长的历史，甚至在史前时它就存在了。它揭示了人类对世界的一种深厚的宗教情感。其最早的形式即是装满着香水的陶盆，香水代表着大海，盖子代表着高山。这种物件的宇宙性结构是显而易见的，其神秘的成分也是存在的，因为那海中的山象征着"世外桃源"（the Isles of the Blessed），代表着一种天堂。它是道家的神仙们（Taoist Immortals）所居住的地方。这样我们就有一个不同的世界，一个微型的世界。学子士人们把它建在自己的房中以方便自己参与到这种浓缩的神秘力量中，并通过对它的冥想，使自己再次达到天人合一的境界。盆景中的山被饰以洞穴，有关这些洞穴的民间传说在这些微缩景观的结构中起到重要的作用。洞穴是退隐静修之地，是道教神仙们居住的地方，也是举行入道仪式的地方。这些洞穴代表着一个天堂般的世界，因此都是很难进入其中的（至于其狭窄洞门的象征意义，我们将在下一章中再提及）

但是，这种整个的盆景——水、矮树、假山和洞穴的统一体虽然在道家思想中起到了一种相当的重要作用，但是仍然只不过是一种古老宗教思想的发展：即对一处完美之地的发展，这种发展把一处完美之地（有山有水）与遁世隐居结合起来。说它完美因为它是微缩的世界和天堂，同时又是福地之源和长生不老之地。但是那山水相依的完美景色只是古老的神圣之地。在中国，每年春天到来的时候，青年男女们正是相聚在这儿对歌约会、谈情说爱。这使得对原始的神圣之地的神圣而系统解读成为可能。在早期，它只是一个特殊的空间，一个封闭的、圣化的世界。在这种地方，青年男女们定期的相聚

---

① 下述内容，参见 Rolf Stein，"Jardins en miniature d'Extreme Orient，" *Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme* Orient，42，1943，pp. 26 ff. 以及其他地方。

参与生命的奥秘和宇宙的生殖力之中。道教徒们继承了这种古老的宇宙生成的思想——山水相依，并把它阐发成一个思想更为丰富的系统（有山、水、洞穴和树），只是缩小了它的空间规模。这是一个微缩的、天堂般的宇宙。因为它远离世俗的世界，所以它弥漫着神秘的力量，在对它的冥想中，道教徒们才能潜心静思。

这种与世无争的世界的神圣性在那个盛满香水用以象征着大海和世外桃源的陶盆中，仍然可以辨别得出。在十七世纪的士人把它们转化为艺术的物件、并成为时尚之前，这种系统被用作冥想，正如在微缩园林一开始所做的那样。

不过值得注意的是，在这个事例中，我们决没有看到对世界的一个完整的去圣化的过程。因为在远东，所谓的"美学情绪"仍然保存有一种宗教的向度，甚至在知识分子中间也是如此。但是微缩园林景观的例子向我们显示了对世界所进行的去圣化是以什么方向、以何种手段而得以完成的。我们仅仅想象一下在现代社会中一种美学情绪能够成为什么，我们就会理解对宇宙神圣性的体验是如何能够被纯化、是如何被转变的，直到它被转化成为一种纯静的人类情感——例如，成为一种为艺术而艺术的情感。

13.宇宙其他的显圣物

由于对空间的着重考虑已经使我们的讨论不得不仅仅局限于自然神圣性的几个方面，宇宙的许多显圣物不可避免地已经被我们忽略。例如，我们因此已经不能讨论太阳和月亮的象征和对它们的祭拜，我们也没有讨论石头所表征的宗教意义，也没有讨论动物的宗教意义等等。这些宇宙显圣物中每一个都揭示了自然神圣性的一个特别的结构。或者，更准确地说，一种神圣模式的表达是通过宇宙中一种特殊的存在模式进行的。例如，我们仅仅需要分析一下与石头相关的各种宗教价值就能理解作为一种显圣物的石头所能向人类表现出的内涵。它们表现出了力量、坚韧和恒久性。一块石头的显圣物是对上帝显现的一种非凡展示。首先，石头就是石头，它总是作为一块石头而存在，决不会改变自己。它总是通过所拥有的恒久性和绝对性来提醒人们；并在这种提醒的过程中，通过类比的方法向人们展

示出了自己的恒久性和绝对性。人们通过一种宗教体验可以察觉到，石头存在的特殊模式向人们揭示出的一种绝对存在的品质：超越时间、不可伤害。[1]

以同样的方式对月亮的所有的宗教寓意作出的一个简略的分析向我们所有的人表明，人类已经领悟了月亮的律动。正是通过对月相（新月、满月、上弦和下弦等等）——也即是它的出生、死亡和再生所作的认识，人类同时知道了自己在宇宙中的生存模式，知道了自己存在或者再生的可能性。正是通过月亮的象征意义，宗教徒们才能把它们表面上互不相关的无数事实进行了比较，并最终把它们结合于一个统一的体系中。甚至有可能的是，正是月亮律动的宗教寓意使原始人第一次对人类－宇宙作出非凡的综合考察成为可能；也正是通过月亮的象征意义才能使人类把各种各样不同东西联系起来。这些东西如出生、生长、死亡和再生；水、植物、女性、生殖力和不朽；以及宇宙的黑暗、出生前的存在（prenatal existence）、来生（life after death）、在月亮再生后的出生（"光明来自于黑暗"）；编织、"生命线"的象征意义、命运、短暂性、死亡等等。一般说来，大部分循环的观点、二元论的观点、对立的观点、相反的观点、冲突的观点、而且还有对立的和谐性，都是通过月亮的象征意义来发现和被阐明的。甚至我们也许可以说到关于月亮的玄学，在某种意义上说，这是一种与下列情况有关的"真理"系统。它与特别是生物的生命模式有关，与宇宙中分享到生命的——也即是说，与那些有着发育、生长、衰老、死亡和复生的万事万物有关。我们决不可以忘记，月亮向宗教徒所揭示的不仅仅是与生命密切联系着的不可或缺的死亡，而且首先，那死亡并不是最终的，一个新的出生总会随之而来。

月亮为宇宙的生长过程赋予一种宗教的形象，并且使人类顺从于死亡。但是与之相反，太阳却揭示出一种不同的存在的模式。太阳并不参与生长，虽然它总在运动之中。太阳具有一种不可改变性，它的形态总是相同的。太阳的显圣物反映出意志自由和力量的宗教价值，也反映出无上权力和智能的宗教价值。这正是为什么在某些文化中，我们都能够注意到的一个把上帝太阳化的过程。正如我们

[1] 关于神圣石头，请参见 Eliade, *Patterns*, pp. 216－238.

所看到的那样，虽然天神往往消失于当前的宗教中，但是在一些情况下，它们神圣的结构和权威仍然存在于众多的太阳神之中。特别是曾经在历史的发展中起到重要作用的、高度发展的文明中间（如埃及、希腊时代的东方和墨西哥）更是如此。

许多的英雄神话在内在的结构上都与太阳有关。英雄们被比作太阳，也像太阳一样，他们与黑暗战斗，进入死亡的国度并最终以胜利者出现。在这里，正如在太阳的神话中一样，黑暗不再是神圣存在的一种模式。相反地，它象征着所有的非神的东西，因此，也即是真正的（par excellence）魔鬼。黑暗不再被认作是宇宙生命中的必需阶段。在与太阳有关的宗教看来，黑暗是反生命的，反有形的，而且也是反智慧的。在一些文化中，太阳神那光辉的显圣形象成为智慧的标志。最后，太阳和智慧将在一定程度上被相互比拟，以至于太阳的形象和古代结束时混合的神学理论融会在一起形成了一种理性主义的哲学。太阳被宣称是世界的智慧，马克罗比乌斯（Macrobius）[1] 在太阳中看到了所有希腊及东方世界中的神祇：从阿波罗、朱庇特到奥西里斯（Osiris）、何露斯（Horus）和阿多尼斯（Adonis）等等。[2] 正如普罗克洛斯（Proclus）[3] 在《太阳颂》中所描写的一样，在皇帝朱利安（the Emperor Julian）的专著《论太阳王》中，作为显圣物的太阳被让位于思想。在长期的理性化过程中，与太阳有关的宗教感情几乎完全消失了。[4]

这种对太阳显圣物的去圣化（desacralization）过程仅仅是其他许多相似过程中的一个。通过这些过程，全部宇宙的宗教内容最终被空化。但是正如我们所说过的，自然的彻底世俗化的事实仅仅是对为数不多的、缺乏宗教感情的现代人来说的。尽管在宇宙和生命的

---

① 马克罗比乌斯（Ambrosius Theodosius Macrobius，活动时间约公元400年前后），拉丁语法学家和哲学家，著作有《农神节说》。——译者注

② *Saturnalia*，I，ch. 17－23。——原注 奥西里斯（Osiris），古埃及神话中的冥神和鬼判。何露斯（Horus），古埃及神话中的太阳神，形象为鹰或鹰头人。阿多尼斯（Adonis），古希腊神话中爱与美的女神 Aphrodite 所恋的美少年。——译者注

③ 普罗克洛斯（Proclus，约410－485），最后一位主要的希腊哲学家，新柏拉图主义者，反对基督教。——译者注

④ 参见 Eliade，*Patterns*，pp. 124－153。

宗教表现中，基督教造成了深远而彻底的改变，但是基督教却决不反对它们。整个的宇宙生命仍然被作为一个神圣的隐语被基督教的著作家们如列昂·布劳(Léon Bloy)表现出来。他写道："不论生命是在人类、在动物、还是在植物体中，它总是生命。当那细微的、不可被理解的、被叫做死亡的那一刻来临时，这总是耶稣在离去，正如从一棵树或者从一个人体中离开一样。"[1]

[1] *Le mendiant ingrat*, II, p. 196

第四章 人类的存在和圣化的生命

1. 向世界开放的存在

宗教史的最终目标是理解、以及让其他的人理解宗教徒的行为和精神世界。但这并不总是一件容易的事。因为在现代世界上，宗教作为生命和世界观的表现形式，它是通过基督教来表现的。通过卓有成效的努力，一个西方知识分子至多有某种机会使自己对古代的宗教观，甚至对某种伟大的东方宗教如印度教和儒教作一些了解。但是通过这种努力，他能拓展他的宗教视野。尽管也许是值得称道的，但却并不能够使他对宗教作出更深入的理解。希腊人、印度人和中国人并不把西方知识分子视作超越于那些与众多的神圣文学作品相随的、复杂的发达宗教范围之上。了解一些这种神圣的文学，熟悉一些东方的和经典的神话和神学，这一切并不就能使人们充分地理解那些宗教的人的精神世界。这些神话和神学体系通过众多学者的长期不懈努力已经十分显著了。严格说来，即使它们不是“书本上的宗教”(religions of

the Book)(像犹太教、拜火教、基督教和伊斯兰教)那样卷帙浩繁,它们也拥有大量神圣的经典(如在印度、中国的宗教)、或者至少也已经受到了一些值得称道的、天才的著作家们的影响(例如古希腊时的荷马对神话所做的一切)。

为了能够获得一个更为广阔的宗教视野,了解一下欧洲民族的民间传说是更为有用的。在欧洲人的信仰和习俗中,我们仍然可以分辨出他们对生命和死亡的看法,仍然可以分辨出许多古代的宗教情况。对欧洲乡村社会的研究可以为理解新石器时代的农耕民族的宗教世界提供一些基础。在许多的事例中,欧洲农民的习俗和信仰表现着一种比希腊古典神话中所记载的更为古老的文化状态[1]。确实的,这些欧洲农村人口中的大部分人,其信仰的基督教化已经超过了一千年。但是他们成功地把这种基督教信仰与他们中的前基督的宗教(pre-Christian religious)遗产中的相当一部分结合了起来,这是一种从远古就有的宗教。如果根据这个原因就认定欧洲农民不是基督徒,那就大错特错了。但是我们必须要认识到,他们的宗教并不是仅仅局限于基督教的历史形态,还必须看到他们的宗教形态仍然拥有一种在城市基督徒的体验中几乎全部丧失了的一种宇宙结构。我们也许可以说它是一种原始的、史前基督教(ahistory Christianity)。在基督教的发展过程中,欧洲的农耕民族把他们这种新的宗教信仰融合其在前历史时期就拥有的宇宙宗教之中。

但是对于那些去理解宗教或者致力于使宗教能被所有宗教的人理解的宗教史家来说,问题就更复杂了。整个的世界已经远远地超越了农业文化的领域——即超越了那些真正地处于"原始时期"的游牧民族、图腾的狩腊民族、以及仍然处于采集和小规模的狩猎阶段民族的发展阶段。为了了解宗教的人的精神世界,我们首先要做的即是来研究这种处于原始社会中的人们。在现代人看来,他们的文化如果不是绝对反常的话,那看起来也是很怪异的。无论如何,对于我们来说这都是很难理解的。可是,除去把自己置身于那种文化之中,否则我们没有任何的方法去理解一个异样的文化;也只有使自己处

---

[1] 例如,Leopold Schmidt 的研究已经发现,参见,Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos, Vienna,1952。

于其中心，才能理解它所蕴含的所有价值。

一旦我们把自己置于古代社会中宗教徒的视野之中，我们就会发现，世界之所以存在，正是因为它是诸神所创造的。而且我们还会发现，世界存在的本身即"意味着"某种东西、"要说出"某种东西。我们也就会发现，世界既不是缄默无声的，也不是不可理解的；而且，世界并不是一个没有任何目的和意义的毫无生机的存在。对于一个宗教徒来说，宇宙不仅是"有生命的"，而且可以"言说"。仅仅宇宙生命就足以证明宇宙的神圣性，因为宇宙是由诸神所创造的，诸神也是通过宇宙生命向人类展示着自身。

这也就是在人类文化开始的某一个阶段，人类自认为是一个微观宇宙的原因。人类构成了诸神所创造的一部分。换言之，人类在自己的身上发现了他在宇宙中认识到的同样的神圣性。这样，他因而把自己的生命看成了宇宙的生命。作为一种神圣的产品，宇宙也成为了人类存在的范式。我们不妨来举几个例子。我们已经看到，婚姻已经被解读为天国和大地的神圣交配。但是在农耕民族中间，地球—女性间的相应性仍然是很复杂的。女性被比作为土壤、男人的精子被比作农作物种子，因此农业的生产被比作是两性的婚姻结合。"女人就像是土壤，男人们，你应当在她身上播种，"《阿闼婆吠陀》这样说[1]。《古兰经》也说，"你们的妻子好比是你们的田地。"[2]一个不能生育的女王悲叹道，"我就像一块不能生长庄稼的土地！"与此相反，在一首十二世纪的赞美诗中，圣母玛利亚被赞美成为"未被开垦的土地，她结出了果实"(terra non arabilis quae fructum parturiit)。

现在让我们来试着理解一个人的存在状况。对于他来说，所有的这些相互的比拟性都是可以体验到的而不仅仅只是一种思想观点。很明显，他的生命有一种额外的向度。这种生命不仅仅是人类才拥有的，因为它有着一种超人的结构，所以它同时也是宇宙的。它可以被称为一个开放的存在，因为它并不被严格地局限于人类的存

[1] Atharva Veda, XIV, 2, 14

[2] 《古兰经》, II, 225。原注：本句依马坚译《古兰经》(中国社会科学出版社，1981)的译文，在该书中，此句为第二章、第223句。——译者注

在模式上(我们也知道原始人把自己的模式置于一个由神话来揭示的超越人类的层面上)。宗教的人的存在,特别是原始人的存在是向整个世界开放的。宗教徒在活着的时候决不是孤独的,世界的一部分就生活在他的心中。但是我们不能说,正如黑格尔所说的那样,原始人"本质上是被埋葬的",因为他还没有发现作为他自己,在本质上是与自然不同的。印度人在与妻子交媾时,宣称他的妻子是大地,他则是天国,同时他也能充分地意识到他和他妻子所拥有的人性。南亚语系中的农耕民族则用同一个字 lak 来指代男子的阳具和农耕中所用的铲子。像许多其他农耕者一样,他们也把种子比作精子。他们非常了解,他的铲子是一个用来创造的工具,是一个他在自己的土地上进行农业工作所需要的某种工具。换言之,宇宙的象征意义为一种物体或者活动增加了一种新的价值,而同时并不影响他们的特性和当前的价值。一个对世界开放的存在并不是一个"被大自然所埋葬"的无意识的存在。对世界的开放能够使宗教徒在了解世界的过程中了解自己,因为这种认识是宗教的,又因为它与生命的存在有关,所以这种认识对于他来说是极有价值的。

2. 生命的圣化

上面的例子有助于我们理解古代社会中的人所认同的看法。对于他们来说,全部的生命都能够被圣化。尽管造成这种生命圣化的手段是多种多样,但是其结果却总是相同的:生命生活在一个两重化的境界中,它自然地作为人类的存在;同时,它又分享着一种超越人类的生命,即宇宙的或者是诸神的生命。很有可能,在遥远的过去,人类所有的器官和他们全部的生理体验,更不用说还有他们的行为都有着一种宗教的意义。这是可以理解的,因为所有的人类行为都是在生命的开始时由诸神和文化英雄们所确立的。他们开创的不仅仅是众多的工作方式、获得食物和饮食的方式,还有做爱的方式、表达思想和感情的方式等等,而且甚至开创了一些明显地并不重要的一些行为方式。在澳大利亚的卡拉杰利人(Karadjeri)的神话中,两个文化英雄在小便时采取一种特殊的姿势,直到今天,卡拉杰利人仍

然模仿采用这种小便的姿势[1]。不用说，在生命世俗体验的层面上，是没有与之相对应的情况的。对于非宗教徒来说，所有重要的体验，不论是性爱还是饮食，工作还是娱乐，都已经被非神圣化了。这意味着，所有的这种生理的行为都被剥夺了其中精神的意义，因此也被剥夺了人类的真正向度。

抛开人类的生理行为所得到的、作为对神圣样式模仿的宗教意义不谈，人类的生理器官和机能也因为被比附于宇宙的各种区域和现象，而被赋予了宗教的意义。我们已经看到了一个经典的实例，女性被比作土地，被比作地母；人类的性行为被比作上天——大地间的神圣交媾，也被比作播撒种子。人类和宇宙之间所确立的这种比附性的数量是众多的，它们中的一些被自然地置于观念之中。例如，眼睛和太阳之间的一致性、两只眼睛与太阳和月亮之间的一致性、头颅与满月之间的一致性；或者再如，呼吸与风、骨头与石头、头发和青草等等之间的一致性。

但是宗教史家们所遇到的是另外的一种类型，它被预含有着一种更为复杂的象征意义，一种含有微观—宏观宇宙的相互对应的一整套系统。例如，这种一致性是把胃或子宫与山洞相比附、把大肠与迷宫相比附，把呼吸和编织相比附，把静脉和动脉与太阳和月亮相比附，把脊柱和宇宙之轴相比附等等。当然，所有的这种人体和宏观宇宙间的比附在原始人中间并没有得到证明。人类—宇宙对应的某种系统只是在比较高级的文化中（如印度、中国、古代的近东和中美洲）得到充分地阐释。但是这种思想的萌芽在古代文化中就已经存在了。调查研究者已经从原始民族那里发现了这种极端复杂的人类－宇宙的对应系统，这也证明了人类具有的无限想像力。例如，这种情况在法属西非的杜根人（the Dogon）中就已经存在了[2]。

人类－宇宙间的这些对应性使我们特别关心的是它们各种各样存在情况的暗含之义。我们说过，宗教徒生活在一个开放的世界中，

---

① 参见 Ralph Piddington, "Karadgeri Initiation," Oceania, III, 1932－1933, pp. 46－87.

② 参见 Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli*, Paris, 1948.——原注。在今天的马里、沃尔特。——译者注

而且,我们也说过他们的存在也是对世界开放的 这意味着宗教徒可能接近一个无限的体验中,这种体验可以被称为宇宙性的。因为世界是神圣的,所以这种体验也总是宗教性的。如果我们想要理解它们,我们就必须记住,主要的生理功能都是能够成为神圣的 饮食是一种仪式,食物也因其不同的宗教与文化而有着各种形象。食品被看作是神圣的,被看成为神的礼物,被看作是对人格神(the gods of the body)的一种祭品(例如,在印度) 正如我们所看到的,性生活也被仪式化了,因此,也被比附成神圣的行为(上天—大地的神圣交配)。有时婚姻也被赋予了三重的含义:个体的、社会的和宇宙的。例如,在奥玛哈斯人(Omahas)中间,村庄被分成两部分,分别被称为上天和大地 婚姻只能在这两个不同的部分之间进行,每一个新婚姻都重复着原初的神圣交合,即上天和大地间的性结合[1]。

如此的人类—宇宙对应物的形象,特别随之而产生的对人类生理活动的圣化已经保存了它们所有的生命力,甚至在高度发展的宗教中也是如此。这里举出一个例子 我们仅仅需要考虑在印度性力派(tantrism)教义中,作为仪式的性交行为所获得的威望就足以说明这一点。印度文化生动地说明了一个生理行为是如何被转换成仪式性的,以及这种仪式性的时间是如何、以及是在什么时候终结的;同样的生理行为是什么时候、又是怎么样被表现为一种神秘的技巧的。在《大林间奥义书》中有丈夫的感叹:"我是上天,你是大地。"再随后,妻子的形象被带进了吠陀供奉牺牲的祭坛[2]。在性力学派中,妇女通过自身对原初物质(Prakriti,即自然)和宇宙女神刹帝(Shakti)实体化而中止了这种行为。与此同时,男人被认为等同于湿婆(Shiva),即纯静的、静止的和安详的神灵[3]。性结合(maithuna)首先是一种两种

---

① 参见 Werner Muller, Die blaue Hutte, Wiesbaden, 1954, pp. 115 ff

② *Brihadaranyaka Upanishad*, VI,4,3 ——原注。徐梵澄先生译的《五十奥义书》第六份,第四婆罗门书第三段是:"其怀,祭坛也 其发,祭祀之草也 其肤,榨摩之门也 其阴,中坛之火也。有行'武事裸祭'者,其所胜得之国土广远如是,彼如此而与女子合者,其国土之广远也如是也。而女子之功德皆归之。彼不知此而与女子合者,则女子取去其功德。"(中国社会科学出版社,1995,P657)

③ Prakriti,梵语意为原初的物质、自性、本处,伊利亚德註为自然 刹帝(shakti)、是湿婆创生或者繁殖的一种力量 湿婆(Shiva),婆罗门教和印度教的三大主神之一,司毁灭、苦行和舞蹈 ——译者注

原则的结合,宇宙的自然力量和神灵的结合。正如性力派的经文所表述的:"真正的性结合是最高的刹谛与圣灵(atman)的结合;其他的结合仅仅是与妇女的肉体关系。"[1] 生理的活动不再有任何问题,有的只是神秘的仪式。性伴侣不再是人类,他们已经被遣开,像诸神一样自由。性力派的经文不厌其烦地强调对肉体体验的美化。"由于一个引起男人们在地狱中燃烧达几千年的同样的行为,瑜伽的修行者们得到了永恒的拯救。"[2]《大林间奥义书》已经宣称:"了解这一点的人,尽管看起来他似乎是犯了罪,但仍然是纯静的、干净的、永生的、不朽的。"[3]换言之,"了解这一点的人"已经自由地有了一种与世俗的人完全不同的经验。也即是说,每个人的存在都能被升华,从而都能居住于一个不同的、超越凡俗的层面上。

印度的事例向我们说明了对器官神秘而精致的圣化所达到的程度、以及生理生活所达到的程度——圣化,这已在所有古代文化阶段上都得到了充分地证明。我们应当补充说明的是,把性行为诠释成一种参与神圣的手段(或者,如在印度那样的是达到一种绝对自由的超人状态)决不是没有危险的。在印度本国,性力派规定了一些反常的和声名狼藉的仪式。在原始的世界中,仪式的性行为也伴随纵欲的形式。不过,这些事例仍然具有其暗示的价值,因为它揭示出了一种不能再被一个已经去圣化的社会所接受的体验——即圣化的性生活的体验。

3.身体—住房—宇宙

我们已经看到,宗教徒生活在一个开放的宇宙之中,他自己也是向世界开放的。这意味着:(1)他处在与众神的联系之中;(2)他分享

[1] *Kūlārnava Tantra*,V,111－112.——原注 Atman,梵文,在印度教中有生命本源、自我的意思。性力派思想(tantrism),古印度三大思想之一,崇拜湿婆之妻等女神,认为女神的活动力、性力是宇宙万物创造的根源。其主要经典为《楷多罗》(*Tantra*)。——译者注

[2] 参见 Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, New York, Pantheon Books, Bollingen Series LVI, 1958, pp. 262－263, 411－412 中引用的经文。下引此书,略作 Yoga.

[3] *The Brihadāranyaka Upanishad*. V,14,8.

着世界的神圣性。当我们分析神圣空间的结构时，我们已经看到宗教徒只能在一个开放的世界中生存。人类渴望着生活在世界的中心，因为在那儿存在着与诸神联系的可能性。他的居住地是一个微观的宇宙，他的身体也是一个微观的宇宙。住房－身体－宇宙间的对应性在很早时就已经自我表现了出来。对此我们将略说几句。因为它显示了古代宗教感情和实践的价值是如何被后来的宗教甚至哲学进行重新诠释的。

印度宗教思想充分地利用了这种传统的住房－宇宙－身体的对应性，其原因是清楚的：说到底，正像宇宙一样，身体也是一个"系统"(situation)，一个受个体所接受状况影响的系统。人的脊椎被比作宇宙之柱(skambha)，或者被比作须弥山(Mount Meru)[1]，呼吸被比作风，肚脐和心脏被比作世界的中心等等。但是在人体和全部的仪式之间也存在着相对应的东西。如放置牺牲的地方、盛牺牲的器皿和姿势被比作各种生理的功能和器官。人的身体，在仪式上被比作宇宙，或者吠陀的祭坛(这也是一个小宇宙)，也被比作一所房子。一个瑜伽气功的经文就把人的身体比作为"一所有一个柱子和九扇门的房子"。[2]

这里所说的一切其总的意思是，通过自己有意识地自我确立于一个似乎是预先注定的范式环境之中，人类也就宇宙化了自身。换言之，人类在自身的规模上再生产出宇宙和生命律动的系统，再生产出构成世界并为其形成特征的它们间的相互影响。简单地说，也即是他界定了宇宙。这种相应性也适用相反的方向。圣殿和房子也被视作人类的身体。建筑物穹顶的"眼"是在几个建筑传统中都存在的一个字眼[3]。这里被强调的一个事实是这些被视为等同的每一个——宇宙、房子、人体都显示出有一个向上的通道，使从这个世界进入另一个世界成为可能，或者是都有接收的可能。一个印度塔的向

① 须弥山(梵文：*Sumeru*)，汉语意译为妙高山、善积山、妙光山等，音译为须弥庐山等。梵文略作 *Meru*。根据佛教教义，在世界的中心有一座巨大的高山，山高为八万由旬，其周围有八山和八海，这样的一个系统为一世界，即一须弥世界。——译者注

② *Goraksha Shataka*, 14

③ 参见 Ananda K. Coomaraswamy, "Symbolism of the Dome," Indian Historical Quarterly, XIV, 1938, pp. 34 ff.

上的开孔则被称为 brahmarandhra 通道。这个字表示着在其外壳顶部的开孔，这个开孔在瑜伽－性力学派的技艺中起到一种重要的作用。正是通过此处，灵魂在死亡的一刹那飞入天空。在这种联系中，我们也许要提到打破已死的瑜伽修行者头骨的习俗，以加速灵魂的离开[1]。

在印度的风俗中也有与在欧洲和亚洲得到广泛流传的众多信仰中相对应的东西，即死人的灵魂通过烟囱（排烟孔）或者房顶，特别是通过房内"神圣区域"上面的房顶而离开人的肉体[2]。为了避免延长死者的痛苦，要从房顶移去一块或者几块板子，甚至房顶被全部掀开（以让灵魂尽快地离去）。这种习俗的意义之所在是显而易见的：如果身体－宇宙的其他象征，如房子被向上打开的话，那么灵魂将更容易地从其身体上离开。显而易见，所有的这一切体验对于一个非宗教徒来说都是不可接受的。在他们看来，这并不仅仅是因为死亡已经被去圣化，而且也是因为他不再生活在一个严格意义的宇宙中，他不再意识到自己拥有一个肉体、居住在房子中其实就等于他认同在宇宙中得到一种存在状态（见下面）。

值得注意的是，印度的神秘的词汇已经保存了人类－房子的对应性，特别是保存了头骨与房顶和圆屋顶的对应性。这种重要的神秘的体验，也即是对人类状态的超越是以两重象征来表示的，这两重象征即是打破层顶和灵魂的飞离升天。佛教的经文提到阿罗汉能"空中飞翔、打破宫殿层顶"、能"随意飞翔，打破和穿越层顶、空中游历"等等[3]。这种生动的程式化语言能够作出两重意义的诠释：其一，在神秘的体验层面上，有着一种令人心醉神迷的激情（ecstasy），因此那灵魂通过 brahmarandhra 通道而飞行；其二，在玄学的意义

---

[1] Eliade, Yoga, p. 423.；也可参见 A. K. Coomaraswamy, loc. cit., p. 53, n. 60.

[2] 在欧亚大陆的某些居民中，这种神圣空间的部分与房子的中央部分相对应，因而起到了一种世界中心的作用。参见 S. G. Rank, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens*, Helsinki, 1949.

[3] 参见 Eliade, Mythes, reves et mysteres, pp. 133 ff. ——原注。阿罗汉，梵文 Arhats 的音译，又译为阿罗呵、阿罗呵、阿罗诃等，又略称为罗汉；意译为应供。在印度的不同宗教中，以及在佛教发展的不同时期，阿罗汉有着不同的意义与地位。从其一般的意义说，其含义是因其觉行圆满而值得供奉、尊敬的人或圣者。——译者注

上，有一种对处于世俗尘网中有限世界的摒弃。但是阿罗汉飞行的两种意义都表达了一个本体论层面的突破和从一种生命模式向另一种模式的转变。更确切地说，是从一个有条件的存在向另一个无条件存在模式的转变。简言之，是向完全自由生命模式的转变。

在大多数的古代宗教中，飞翔意味着进入一个超越凡人的生存模式（如神祇、巫师和灵魂）——说到底，达到一个人能为所欲为自由之境，因此，也即是使灵魂达到一个最佳的精神状态。对于印度思想来说，"打破房顶"的、在空中四处飞翔的阿罗汉象征性地显示了他已经超越了宇宙、达到了不可捉摸、甚至是难以置信的存在模式，达到绝对自由的存在模式（不论他的名字叫什么：诸如泥洹、无为、三摩地或者是俱生等等）[①]。在神话的层面上，超越尘世的范式表征即是由佛陀所宣称的他已经"打破"了宇宙之蛋，打破了愚昧之壳，并且已经获得了"佛的神圣的、普遍的尊严"来阐明的[②]。

这个例子表明了与人的居住密切相关的永恒生命象征意义的重要性。这些象征意义表达了原始宗教的状况，但是这些象征意义可能改变原始宗教的价值，赋予以新的意义来丰富它们，并且能够进入日益复杂的思想系统。人类用与他创造自己居住的房子或者宇宙的相同方式来安置自己的身体（参考第一章）。每一个合法的、永恒的状况都暗示着在宇宙中的居住，暗示着在一个完全组织好的宇宙中的居住，因此也是对原始范式即创世纪的模仿。正如我们已经看到的，居住地、圣殿、住房和身体都是宇宙。这些宇宙中的每一个都有一个向外开放的通道，尽管这种观点也许是在不同的文化中得到了表达的（如庙宇的眼、烟筒、brahmarandhra，等等）。在某种方式上

① 泥洹，梵语 nirvāna 的音译，又译为泥曰、涅槃、涅槃那等，意为灭度、不生、圆寂等。按佛教教义，泥洹是一种从烦恼的系缚中彻底地解脱出来，达到一种超脱生死轮回断灭再生于迷妄世界的因果业报的一种境地。无为，梵文 asamskrita，的意译，又叫做无为法，是泥洹的异名。它意为不受因缘果报所限、超脱生灭变化影响。与道家或道教的无为不同。三摩地，梵文 samādhi 的音译，又译作三昧，汉语意译为等持，是定的异名。佛教中修行方法之一种，其意思是把心与精神集中到某一对象上，摒弃外尘干扰，从而进入一种宗教意义的玄妙冥想之境。俱生，sahaja。——译者注。

② *Suttavibhanga*, "Pārājika," I, I, 4, *discussed in* Paul Mus, "La notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique," *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses*, Melun, 1939, p. 13.

说，一个人所居住的宇宙：身体、住房、部落的领土，乃至这个世界的全部都与一个高居其上的并且超越它的不同的层面保持着联系。

在一个非宇宙化的宗教中，如佛教之后的印度宗教，都有可能出现这样一种现象：即向更高层次开放的通道不再代表从人类向超人状况的过渡，而是表达了超越、对宇宙的摒弃和绝对自由。在佛陀打破蛋壳或者是阿罗汉打碎房顶哲学意义与从沿着宇宙之轴或者通过烟囱从地球向天国的转变的古代象征意义之间有着极大的不同。事实依然是，在那些能够表达本体论意义的突破(breakthrough)和超越的诸种象征中，印度哲学和印度神秘主义选择了这种打破房顶的原始图式。这意味着对人类状况的超越在对人的"房子"的毁灭中得到了形象的表现，也即是说是通过对一个人所选定居住的个体宇宙的毁灭来表现的。在哲学的层次上说，一个人所得以安居其中的每一个固定不变的住所都相当于一个人所接受的存在状况。打破屋顶的形象意味着一个人已经废除了所有的生存状况、已经反对居住在这个世界上，而是选择了绝对的自由。对于印度的思想而言，这意味着对任何既定世界的毁灭

不必对与当代的非宗教徒的身体、住房、和他的宇宙有关的任何价值进行冗长的分析，我们就已经感到，他与其所从属的、我们一直在讨论着的原始文化和东方文化之间有着遥远距离　正像一个现代人的居住地已经失去了它的宇宙生成论价值一样，他的身体也已经失去了其原有的宗教的和精神的意义。如果归纳一下这一普遍现象，我们可以说，对于现代社会的非宗教徒来说，宇宙已经成为难以捉摸的、死气沉沉的、不能说话的东西。它不再传达任何思想，也无任何隐含的意义。在今天，自然的神圣性情感主要存在于欧洲的农民之中，因为在这些农民中，基督教仍然被作为一种宇宙性的宗教而存在。

至于工业社会中的基督教，特别是知识分子的基督教，早就丧失了其中的宇宙价值，这种宇宙的价值自中世纪以来就蕴含其中了。我们必须补充说明的是，这未必就意味着城市中的基督教已经变质退化或者是今不如昔，而只是仅仅说明城市人口中的宗教感已经严重的枯竭。宇宙的祭拜仪式，融于基督教戏剧中自然的神秘性对于生活在现代城市中的基督徒来说，已经是不可理喻的了，他们的宗教

体验不再向宇宙敞开。从根本上说，这已经是一种严格的个人的体验，拯救仅仅是一个涉及人类和他的上帝的问题。充其量说，人们已经认识到自己不仅要对上帝负责，更要对历史负责。但这种人类－上帝－历史的关系中，根本没有宇宙的位置。从这一点上可以看出，即使是对一个真正的基督徒来说，世界也不再被认为是由上帝所创造的了。

4.通过窄门[1]

我们在上面说了身体－住房的象征意义，以及与其密切相关的人类—宇宙的比拟性，但远远没有把这个问题说透。我们仅仅是把重点放在它的众多方面中的几个问题上。因为"房子"同时也是一个小宇宙，是人类身体的一个摹本，所以它在仪式和神话中扮演了一个值得关注的角色。在像中国的原史时期(protohistoric China)和伊特鲁里亚(Etruria)[2]等诸文化中，坟墓都被修成一个房子的形状，其上留有一个通道，以便死人的灵魂能够从此进出[3]。在某种程度上，墓室成为了死者新的"身体"。但是神话中的祖先也正是来自于这种房子(它都被修成帽子状)，这种房子－坟墓－帽子的地方也总是太阳夜晚藏身、早晨升起之处[4]。因此，在不同的通道模式——从黑暗到光明(太阳)，从人的种族预存(preexistence)到它的表征(神话祖先)，从生命到死亡，以及到死亡后新的存在(灵魂)——之间都有着结构的对应性。

我们已经不止一次地强调过这种事实：宇宙的种种形式，如宇

---

[1] 窄门(narrow gate)，据圣经《马太福音》第7章，13、14节，耶稣对门徒说，"你们要进窄门。因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多；引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。"所以，选择窄门意味着神圣的选择。——译者注

[2] 伊特鲁里亚(Etruria)，位于意大利半岛西北部的古国，公元前三世纪被罗马征服，其民族伊特鲁里亚人(Etrusco)奉多神教，信占卜。——译者注

[3] C. Hentze, Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang Zeit, Antwerp, 1951, pp. 49 ff.；以及同一作者的 Sinologica, III, 1953, pp. 229－239 以及 Figs 2－3.

[4] C. 亨茨：《死亡、复活和世界秩序》，载《论古代中国的神话象征》，苏黎士，1995，pp. 47，以及插图 24－25。——原注

宙、圣殿、房子和人体，上面都有一种向上的通道。这种仪式的意义现在是越来越清晰了。正是这种通道使从一种生命模式向另一种模式、从一种存在状况向另一种存在状况的转变成为可能。这种转变对于每一个的宇宙性存在来说都是预先注定的。人类从前生命状态（pre－life）过渡到生命，最后过渡到死亡的过程，正像神话的祖先从前存在（pre－existence）向存在过渡，正像太阳从黑暗向光明过渡。我们必须注意到，这种生命形式的转变是一个复杂系统中的一部分，是我们正在考察过的作为宇宙生长原型的月亮、作为普遍再生象征的植物，特别是作为宇宙生成仪式性重复——即从实质向形式转变的众多方式的主要特征。我们必须补充一点，所有这些转变的仪式和象征意义，都表达了一种人类存在的特殊思想：即当人类被生出时，他并不是完整的，他必须被第二次出生，这种出生是精神性的，他必须经历一个从不完美的、未成熟的状态转变到一个完美的、成熟状态的过程才能成为一个完整的人。一句话，也许可以这样说，只有通过一系列的"转变仪式"——即经过不断的入会式，人类的存在才能达到圆满。

我们将进一步地讨论这种入会式的功能和意义。这里我们将停下来讨论一下"转变"的象征意义。这种象征意义是宗教徒在他熟悉的环境和他的日常生活——如在他的住房中，在他的上班路上，在他所经过的桥上等等事物中所察觉理解的那样。这种象征意义是甚至存在于他的居住地的结构中。正如我们已经看到的，上面的通道意味着升入天国的方向，意味着对超越的渴望。在门槛处所集中的不仅仅是内外的界限，也是从一个区域向另一个区域转变（比如，从世俗向神圣的转变，参见第一章）的可能性。不过，更为特别地是，一座桥和一个窄门的象征，它们暗示着一种危险的转变思想。而且正是鉴于这样的原因，它们才会经常在入会式和葬礼仪式以及神话中出现。入会式、死亡、神秘的狂热、绝对的知识和对犹太教—基督教的"忠诚"，所有的这一切都意味着从一种生命模式向另外的一种生命模式的转变，意味着促成一种真正的本体论意义的重大改变。为了说明这种难以捉摸的转变（因为它总是意味着一种突破，一种超越），各种不同的宗教传统都大量利用了险桥（the Perilous Bridge）和窄门（the Narrow Gate）的象征意义。在伊朗的神话中，死者在死后的旅

途中(post mortem journey)要越过西佛特桥(Cinvat Bridge)。此桥宽恰好为九个长矛的长度，但是对于邪恶之人，它就成为"窄如刀片"一座桥[1]。在西佛特桥下，是地狱的大嘴[2]。神秘主义者在他们通向天国那令人振奋的旅途中，总是能通过这座桥。通过它，就意味着安然度过了 Arda Viraf 的幽灵[3]。

圣徒保罗的思想也表现了是一座"窄如发丝"的桥把我们的尘世与天国联系起来。同样的思想也能够在阿拉伯的著作家和神秘主义者的思想中看到。他们认为，那桥"比发丝还细"，尘世以之而与星际空间和天国联系起来。正如基督教的圣传所说，犯了罪的人不能过那座桥，要被投入地狱。中世纪的传说提到了一座"水下之桥"，说到了英雄兰斯洛特(Lancelot)[4]必须赤足空拳走过一座剑桥，这座桥"比镰刀还要锋利"，是用"疼痛和痛苦"来构成。在芬兰的传统中，有一座用针、钉和剃刀搭成的桥横过地狱。死去的人，以及兴奋中的萨满教徒，在他们通向别的世界的途中必须从上面走过。诸如此类的描述实际上在世界各地都能发现[5]。在表述形而上学的知识遇到困难时，用基督教的话说，当表达忠诚遇到困难时，人们仍然会使用这种同样的比喻。注意到这一点是很重要的。"诗人宣称，这是一条危机四伏之路，锋利如刃，难以通过。"[6]或者是因为"引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。"[7]

我们所举的为数不多的入会式、葬礼的例子以及几个与桥和门有关的形而上学的象征意义已经表明，不论以什么样的生活方式，不论在什么样的"小世界"上——这个"小世界"意味着诸如置有家具的

---

1. Dinkart, IX, 20, 3.
2. Videvdat, 3, 7.
3. 参见 Eliade, Le Chamanisme, pp. 357 ff.
4. 兰斯洛特(Lancelot)，在亚瑟王传说中，为圆桌武士中的第一勇士。——译者注
5. 参见上书 pp. 419 ff.；以及 Cmaarti Haavio, Vainamoinen, Eternal Sage, Helsinki, 1952, pp. 112 ff.
6. Katha Upanishad(《羯陀奥义书》), III, 14；tr. Hume, The Thirteen Principal Upanishads, p. 353. ——原注。在徐梵澄译的《五十奥义书》(第一章，第三轮，14)中，本节是"起！起！汝觉醒，往就明导师，从彼学以知，有如利刃锋，难蹈此路危。——圣者教如斯。"译者注
7. 《新约》马太福音 7, 14.

住房、日常事务中的言行举止等等——它们都能够在宗教的和形而上学的层面得以诠释。正是宗教徒所熟悉的日常生活在他们的体验中被提升为崇高，处处他都能发现暗含的寓意，甚至最习以为常的姿势都能够暗示着一种精神的行为。甚至道路和行走也可以被升华为具有宗教的价值，因为每条路都能象征"生命之路"，象征着一次"朝圣"，象征着一种对"世界中心"的进发。如果拥有一座房子就暗示着已经接受了世界上的一个稳定的状况，那么那些已经宣称放弃他们住房的人、朝圣者和禁欲主义者就会通过他们的"步行"，通过他们永不停止的运动，来表明他们对离开这个世界的渴望，来表达他们对任何世俗生存状况的拒绝。正如 Pancavimsha Brahmana 所说的那样，房子就是一个"巢"，"巢"意味着鸟群、儿童和一个"家"[②]。总之，巢象征着家庭的世界、社会的世界，和养家糊口的世界。那些选择了探求(the Quest)的人，选择了通往世界中心的道路的人，必须抛弃所有类型的家庭和社会，即是抛弃任何的"巢"，使自己能够全力地投入于对最高真理的追求中去。这一点在高度发达的宗教中，即是隐蔽神(the Deus absconditus)的同义语[③]。

5. 转变的仪式

我们早就观察到，这种"转变的仪式"在宗教徒的生命中起到一种十分重要的作用[④]。无疑地，显著的转变仪式是以青春期的入会仪式来表现的，从一个年龄段到另一个年龄段(从儿童或者青少年到青年时期)。但是在出生、婚嫁、死亡时也有着转变的仪式。可以这样说，在这些事例中的每一个总是涉及到一种入会式(initiation)，因为它们每一个仪式都暗示着在本体和社会地位方面的根本改变。当一个孩子出生以后，他仅仅享有一种物理的存在；既不被他的家庭

---

① 参见 Eliade, Patterns, pp. 430 ff.

② *Pancavimsha Brāhmana*, XI, 15, 1.

③ 参见 Ananda K. Coomaraswamy, "The Pilgrim's Way," *Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society*, XXIII, 1937, Part IV, pp. 1-20。原注。隐蔽神(the Deus absconditus)：古代宗教徒认为的一种自我隐蔽、不让人类看到的神。——译者注

④ 参见 Arnold van Gennep, Les rites de passage, Paris, 1909.

所承认，也不被其社团所接受。正是在他出生后随之而来的仪式才给了这个婴儿一个真正"有生命的人"的地位，也只有借助于这种仪式，他才能融合于现有的团体中。

婚嫁，也是从一种社会—宗教组织向另一种社会—宗教组织的转变。年轻的丈夫离开了单身汉的群体，从此以后他就成了在家庭中当家立业的群体的一部分。每一个婚姻都意味着一种紧张，意味着一种危险，因此也就造就了一种危机。这就是为什么要有一种转变仪式的原因。希腊人把婚姻称为 telos，其意为献身，婚姻仪式也就更像是一种神秘的仪式。

至于死亡，因为这不仅仅是一个"自然现象"（生命——或者灵魂——离开了肉体），而同时更是一种在本体论和社会地位方面的改变，所以，与此有关的仪式也就更为复杂。死者必须经历一遭磨难，这种磨难与他死后的命运有关，但是他也必须被阴间的死人社团所承认和接纳下来。对于一些民族来说，只有埋葬仪式才能使其死亡的地位得以确认。根据习俗，未被埋葬的人并不是真正死亡。在有的地方，直到葬礼被举行后，或者直到死者的灵魂在仪式上被导入另外一个世界的一个新住所，并已被死人的团体所接受之后，其死亡才被认为是正当的。而对于非宗教徒来说，出生、婚姻和死亡都是仅仅与其个体和家庭有关的一件事，或者，偶然地，就政府首脑和政治领导人而言，这些事会产生一定的政治反响。从一个非宗教的生命观看来，所有的这些"转变"都已经失去了它的仪式上的特点。也即是说，它们所意味着的内涵并不比所能看到的出生、死亡和一个经过官方认可的性行为等具体的事实有什么更多的含义。尽管这样，我们必须要重申的是，对全部生命体验作出一种纯静、极端的非宗教体验，这是罕见的，甚至在一个最世俗化的社会中也是如此。有可能的是，这样一个彻底的非宗教的体验在不久的将来会变得平常一些，尽管在目前，它仍然是罕见的。我们在世俗世界中所发现的是一个死亡、婚姻和出生的彻底世俗化的过程。不过，我们不久将会发现，对已经遭到摒弃的宗教实践人类仍然保存着对它的朦胧记忆，甚至对它们还有点依恋不舍。

至于入会仪式本身，在青春期的入会仪式（年龄组）和为进入一个秘密社团而举行的仪式间有一个特点必须指出。其最重要差异在

于这样的事实：所有的青少年都必须经历一个年龄的入会式；而相反，仅有一定数量的成年人进入秘密社会。看起来似乎肯定的是，青春期仪式的习俗形成比进入秘密社会的习俗要古老得多。同时，这种习俗也比秘密神圣的仪式得到了更为广泛的传播。这也在最古老的文化阶段得到了证明。例如，在澳大利亚人和火地岛人（Fuegians）中间就已经存在了。在这里，不需要对这种入会仪式作出详尽地描述。我们所关注的是说明这种入会仪式在人类社会的宗教形成中，甚至在文化的古老阶段，这种仪式所起到的主导作用；更为特别地是要在本质上说明新入会者（新皈依教徒）在本体论地位上的一种彻底改变。在我们看来，这种事实对于理解宗教徒是至关重要的。它表明了因为原始社会的人发现了自己是被“安排”（given）在这个自然水平上的存在，所以他就不认为自己已经是一个完整的人（finished）。要想成为一个真正意义上的人，他必须终止他的第一个（自然）的生命，然后再次出生为一个更为高级的生命。这种生命既是宗教的同时也是文化的。

换言之，原始人希冀达到的人类的理想，是建立在超越凡人层面上的。这意味着：(1)一个人直到他超越了、在某种意义上讲是摒弃了他的“自然”的人性之后，他才能成为一个完整的人；因为入会式能使他达到一种对死亡难以理解的超自然体验，或者能够达到复活乃至被第二次出生。(2)入会的仪式、必要的磨难、象征性的死亡和复生都是由诸神、文化英雄或者神话祖先所确立的，因此这种仪式有着一种超人的起源；只要通过对这种仪式的履行，一个新手就模仿了一个超人的、神圣的行为。注意到这一点是很重要的，因为它再一次地显示了宗教徒想要成为别的人，而不是作为他在一个“自然”的水平自我发现的人，并且努力使自己与神话向他揭示的那种理想的形象保持一致。原始人努力追求达到人类的宗教理想，他们的努力已经包含了后来在高级社会中得到发展的道德标准的所有起源。明显地，在现代非宗教的社会中，入会式不再被作为一个宗教行为。不过，正如我们随后将要看到的那样，入会式的样式仍然存在，虽然在现代世界上，它已经得到了显著的世俗化。

6.入会式的现象学

人会式通常包含一个三重的启示意义:神圣的启示、死亡的启示和性的启示[1]。儿童对这种体验一无所知。入会者了解它们、接受它们,并把它们融合到自己新的人格之中。我们必须补充说明的是,如果一个新手终止他的不成熟的、世俗的、不能再生的生命而再生出一种新的、神圣的存在,那么,他就能被重生出一种新的生命模式,正是这种生命模式造成学习知识的可能性。新入会者不仅是一个获得了新生的或者是复活的人,同时他也是一个了解神话、掌握神话,并且已经从本质上了悟启示之形而上学的人。当他在丛林中接受训导时,他获悉了神圣的秘密:被传授了诸神和世界起源的神话、诸神的真正的姓名,获悉了入会仪式中被使用器具的作用和起源(如怒吼的公牛、割礼的燧石刀等等)。入会式其实就表示精神正在走向成熟。在人类的宗教史上,我们能永远找到这样的主题:体验到神秘的入会者正是他所了解的人。

每一个地方的入会式都是这样开始的:把那些要入会的人与他的家庭分离开来,并在灌木丛林中隐居一段时间。在这里,就有了一种死亡的象征意义。森林、丛林和黑暗象征着遥远之地(beyond),象征着"地狱的国度"。在某些地方,人们相信老虎会来把要入会的人驮进丛林之中,老虎在此处代表着神话中的祖先、代表仪式的主人,正是它把孩子带往地下的世界。在有些地方,人们认为要入会者会被一只怪兽吞下肚去。宇宙之夜正是在这个怪兽的胃中。不论是在宇宙的层面上还是在人类生活的层面上,它都是未成熟的存在模式。在许多地方,在灌木丛中还有一个专门用作入会式的小屋。在这里,年轻的入会者经历了他们的部分磨难,并以部落的秘密传统对其进行调教。同时,入会式的小屋还象征着母亲的子宫[2],新入会者通过

---

[1] 下述诸点参见 Eliade, *Birth and Rebirth*. The Religious Meanings of Initiation in Human Culture, New York, Harper, 1958.

[2] R. Thurnwald, "Primitive Initiations- und Wiedergeburtsriten," *Eranos-Jahrbuch*, VII, 1950, p. 393.

象征性的死亡来表示对生命胚胎状态的一种回归。但是这种现象不能仅仅只从人类的生理方面来理解，而且也要从宇宙生成的角度来理解。胎儿的状态相当于对一种虚拟的、前宇宙(precosmic)状态的短暂回归。

其他的仪式阐明了入会式中死亡的象征意义。在一些民族中间，待入会者会被埋葬，或者躺在一个新开挖的墓穴中，或者他们身上盖满树枝，一动不动地像死人那样躺着。也可能他们身上被涂满白色粉末，使其看起来像是一个鬼魂，同时他们还要模仿鬼魂的行为。比如，他们不是用手去吃东西，而是直接用其牙齿撕取食物，正像被认为是亡灵所做的那样。最后，他们所经历的苦难当然有着许多的意义：遭受折磨、受到虐待致残的入会者被认为已经遭受到入会仪式的巨人——恶魔们，也即是说被神话中的祖先们拷打、碎尸万段、水煮和火烤。这种身体所受到的苦难与那个被老虎所吃掉的处境是一样的。他们在仪式主人的利爪之下被撕成碎片，并且被这些猫科动物们大快朵颐。对入会者肢体上的残害(包括拔去牙齿、切去手指等行为)也蕴含有一种死亡的意义。它们中的大部分与月亮神有关。月亮定期的消失，即定期的死去，然后在三个夜晚之后又得到了重生。月亮的象征意义强调了这样一种思想：即死亡是任何神秘再生的预备状态。

除去特别的操作——如割礼——在入会式上对身体的残害之外，其他外部的符号(如文身、伤疤)等也都表示着死亡和复活的含义。至于神秘再生的象征意义，它以许多种形式出现。待入会者被给以新的名字，从此以后这个名字就成为了他们的真正名字。有一些部落，年轻的入会者被假定为他们已经忘记了从前的一切生活。在仪式开始之后，他们立即被像对待婴儿一样喂食，手把手的教导，并像对待婴儿一样重新训练他们所有的行为方式。通常，他们在灌木丛中学习一种新的语言，或者至少学习一些秘密词汇，以使自己与除入会者之外所有的人区分开来。很明显，正是借以这种入会式，所有的事物都获得了新的开始。有时第二次出生的象征意义可以通过

一些具体的姿势来表达。在班图人[1]的一些部落中，男孩在被实施割礼之前，要为其举行一个被称为"再出生"的仪式。[2]他的父亲先献祭一只公羊，三天后再把那头羊的胃以及羊皮包扎在那男孩的身上。在做这件事之前，那男孩必须躺在床上，需要被羊皮包扎三天，并像婴儿那样啼哭。班图族人还把死者裹在羊皮中像一个胎儿的姿势那样埋上。这种通过仪式上的穿着动物皮来揭示神秘再生的象征意义的行为，也在一些高度发展的文化中得到了证实(如在印度和古代埃及文化中)。

在入会仪式的固定程式中，出生的象征意义几乎总是与死亡的象征意义密切相关。在入会式的场合中，死亡表示着对世俗的、非神圣状态的超越，表示着对"自然人"状态的超越。这种自然人是指没有宗教体验的人，他们对灵魂的东西无动于衷。入会仪式的神秘性渐渐地向新入会者揭示了存在的真正的向度。通过把他引向神圣，这就使他担当起作为一个人应当履行的责任。这里，我们有一个至关重要的事实：对于所有的古代社会来说，对精神灵性的认同是在死亡和一次新的再生中表现出来的。

7.男人的社会与女人的社会

进入男人社会中的仪式也必须经历同样的磨难和同样的入会程式。但是，如上所述，作为男人社会中的成员已经意味着一种选择。并不是所有的经历了青春期入会式的人都能进入一个秘密的社会，尽管他们也许想要加入这个秘密的社会。[3]

我们在这举一个例子：在非洲的曼伽人(Mandja)和班达人(Banda)中，有一个叫做恩伽克拉(Ngakola)的秘密社会。根据在入会仪式期间被告诉给新入会者的神话传说，恩伽克拉是一个怪兽，它有能

---

[1] 班图人(Bantu)，非洲的主要民族之一，生活在今尼日利亚和喀麦隆一带。——译者注

[2] M. Canney, "The Skin of Rebirth," Man, No. 91, July 1939, pp. 104–105.

[3] 参见 H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902; O. Hofler, Kultische Geheimbunde der Germanen, I, Frankfurt – am – Main, 1934; R. Wolfram, Schwerttanz und Mannerbund, I – III, Kassel, 1936 ff.; W. – E. Peuckert, Geheimkulte, Heidelberg, 1951.

力吞下一些男人，然后再吐出他们，使其重新出生。将要入会的人被置于一个小棚屋中，这个小棚屋象征着恩伽克拉的身体。在那里，他听到恩伽克拉那令人惊恐的神秘声音，在那里他被鞭打和折磨，因为他被告诉他正在置于恩伽克拉的腹中，正在被它消化。随后还会有更为严酷的折磨。然后，仪式的主人宣称，被恩伽克拉吞下去的入会者，已经又被吐了出来。[1]

还有另外一个例子，它通过被一个怪兽吞入腹中来表示死亡的象征意义。这个象征意义在青春期的入会式中，起到了极大的作用。我们也许又注意到，进入一个秘密社会的仪式在每个方面都与青春期的入会仪式相对应。如都退隐僻静之处，都要经历入会仪式上的磨难与拷打，都要经历死亡和复生，都要被赋予一个新名字，学习秘密语言等等。

也有为少女和妇女举办的入会仪式。在这些女性的仪式和神秘之中，我们不能期望来发现与男性同样的象征意义；或者更确切地说，不能发现同样的象征性表述，如同在男性仪式和男性社团中所发现的一模一样。但是很容易看到，这两种仪式中有一种共同的东西：所有这些入会式和神秘的基础都总是一种深层的宗教体验。如同对那些已经接受其生存状况的女性揭示出的一样，正是这种对神圣性的趋同，不仅构成了女性青春期的入会式，也构成了女性加入秘密社会的仪式这个双重的目标。

少女的入会式是在其月经初潮时开始的。这种生理的症状给女性的社会地位的转变带来了一种突变。少女们被从她熟悉的世界强行带走，并随即把她与其所属的社团隔离出来；或者把她隔离在位于灌木丛林中的一个特殊的小屋中，或者把她隔离在房间中的一个黑暗角落。这些月经中的女孩被迫置于一个特殊的、十分不舒服的地方。她必须避免在阳光下暴露自己，或者被其他的任何人接触。她穿着特殊的衣服，被标记了一种特殊的符号或者颜色，并且只能吃一些生食。

[1] E. Andersson, Contribution a l'ethnographie des Kuta, I, Uppsala, 1953, pp. 264 ff.——原注。班达人（Banda），生活在非洲中部中非、扎伊尔一带的一个民族，大部分奉万物有灵论。——译者注

远离阳光、被隔离和隐居在灌木丛中的小黑屋里，其含义与男孩被隔绝于丛林或者被关闭于小棚屋中的入会式死亡的象征意义相同。但是其不同的是：在少女们中间，与社团的隔离在她们第一次月经之后就随之进行，因此这只能是一种单个的行为。而与之相反，男孩子们则被一组一组地隔离开来。不过，这种不同可以这样来解释：对于女孩子来说，其童年的结束有一个生理上月经的标志。当然，过了一段时间后，少女们也构成了一组，由作为她们指导者的老年妇女对她们进行集体的传授。

至于成年女性的社会，她们总是与出生和生育能力的神秘性相联系。怀胎生育的神秘性，即女性对自己是生命层面上的创造者的自我发现，构成了一种宗教的体验。这种体验是不能被用男性的语言来表达的。这样，为什么生育能够产生出神神秘秘女性仪式的理由就显得很清楚了，而且有时这种现实的神秘性可以形成十分复杂的体系。甚至现在，这种神秘性痕迹在欧洲也仍然存在着[1]。

正如同在男性社会中一样，我们可以发现，女性的社会也有着不同的形式，在其中，其秘密成分和神秘成分日渐增加。起初，有一种一般的入会式，这是每个少女和每一个已婚青年妇女都要经历的，这最终导致了女性社会(societies)的建立。紧接着，女性的神秘性社团(associations)也就产生了。正如在非洲或者像在古代对外封闭的迈娜得丝们(the Maenads)[2]的组织一样。这种类型的女性神秘社团经历了漫长的时间才消失。我们只要考虑一下中世纪的女巫和她们的仪式会议就明白了。

8.死亡和入会式

入会式的象征意义和被一个怪物吞下去的仪式不仅在入会式中，而且也已经在英雄神话和死亡神话中，扮演了一个相当重要的角色。对怪兽腹中的回归仪式总是有着一个宇宙生成意义的外在表

---

① 参见 R. Wolfram, "Weiberbunde," Zeitschrift fur Volkskunde, 42, 1933, pp. 143 ff.

② 在希腊宗教中，崇拜酒神狄俄尼索斯的女信徒。她们在仪式中纵酒狂欢、生食婴儿和小动物、崇拜男性生殖器官。——译者注

现，正是这整个世界，同一些新入会者一起，象征性地回归进宇宙之夜里(cosmic night)，为的是能被重新创造出来，即重新被生育出来。我们已经看到(见第二章)，宇宙发生的神话曾被吟诵用来作为治疗的目的。为了能够治愈，病人必须被促成第二次出生。那种重生的原初模型正是宇宙的起源。时间所造就的一切必须被摒弃，那创世纪前的灿烂时光必须要再次地回归。在人类的层面上，这也即是恢复到那种存在的"空白岁月(blank page)"——绝对的开始。在那些日子里，没有任何东西被玷污，也没有任何东西被毁坏。

被怪兽吞进腹中，被象征性地"埋葬"，或者被禁闭在一个入会式的棚屋中都是对原始的无差别状态的回归，都是对宇宙之夜的回归。从怪物的腹中出来，以及从幽暗的棚屋和入会式的"墓穴"中出来相当于一次宇宙的生成。为了使宇宙生成的重复成为可能，也即是说为了准备一次新的再生，入会式的死亡反复地再现着对混沌的原始回归。对混沌的回归有时是实实在在的。例如，萨满教占卜者入会式的生病，就经常被作为真正的精神狂乱状态。事实上，有一个真正绝对的危机，正是这种危机有时导致了人格的分裂[①]。其精神的混乱状态正是世俗之人经历着人格的瓦解和一个新的人格正在形成的标志。

我们已经理解为什么同样的仪式主旨——包括苦难、死亡和复生(再生)在所有的秘密宗教仪式中都能发现的理由，它们在青春期的入会式中并不比进入一个秘密社会中的仪式要少；也理解了为什么同样的入会式的程式能够以一种压倒性的内在体验而得以解读的理由，这种内在的体验要高于某种神秘的感情(在原始人中间，即是萨满教占卜者的"入会式生病")。首先，我们要理解：原始社会中的人通过把死亡变成一个转变的仪式而努力征服死亡。换言之，对于原始人来说，人们终止某种非本质的东西，也即是终止了他们的世俗生命。总之，死亡被作为一种最完美的入会式，被作为一种新的精神性存在的开始。但这并不是其全部意义之所在。产生、死亡和再生(重生)被理解成为一个神秘过程的三个阶段，古代人类全部的精神性努力都被用来表明，在这些时间阶段绝对没有中断与差别。任何一个人都不可能滞留在这三个阶段的某一段，运动与再生的过程永

① 参见 Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 36 ff

不停息。人类不断地上演着宇宙的起源——范式性的制造，以使确定他正在使某个东西变得完美，例如，一个儿童，一座房子或一个神圣使命。这就是入会式总是显现出宇宙生成意义幔帐的原因。

9."再生"与生产灵魂

入会仪式的基本程式是：入会者在世俗世界中死亡之后，紧接着就又被重新出生于神圣的世界，即诸神的世界中。这种程式的思想在许多发达宗教中也起到了一种非常重要的作用。一个非常贴切的例子即是印度的献祭。献祭的目的是为了在死后能进入天堂，与诸神住在一起，或者使自己也获得神性（神我，devatma）。换言之，通过对诸神的献祭，使仪式的参加者为自己创造一个超越凡人的状态，创造一个也许可以被比作古代社会仪式结果的结果。因此，献祭者一定会通过司祭而首先被圣化。这种初级的圣化（diksha）在结构上具有一种入会式的象征意义的助产作用。严格地说来，这种初级圣化从仪式上把献祭者转换成一个生命的胚胎，并促使其第二次的出生。

通过献祭者所经历的对"对子宫的回归"（regressus ad uterum），和随之而来的一次新的出生过程的描述，经文详细，系统地说明了这种类比[①]。例如，在《爱多列雅婆罗门书》（Aitareya Brahmana）中，相关的一段经文说："他们最初圣化的人，司祭又使他成为胚胎。他们洒水，水是种子……他们引导他至已圣化的小棚屋，那圣化的棚屋就是圣化的子宫，他们正是这样被导入属于他的子宫……他们给他穿上衣服，衣服是羊的胎膜……在其上面是黑色羚羊皮，在羊胎膜上是胎盘……他紧握双手，胚胎正在那紧握着的双手间，就在此时孩子出生了[②]……然后他解开那黑羚羊皮，进入最后的浴水中；因此胚胎被从胎盘中自由地出生，他脱下衣服，这样一个儿童就和羊胎盘一起

---

① Sylvain Levi, *La doctrine du sacrifice dans les* Brahmanas, Paris, 1898, pp. 104 ff.; H. Lommel, "Wiedergeburt aus embryonalem Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals" in C. Hentze, *Tod*, *Auferstehung*, *Weltordnung*, pp. 107 - 130; Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 53 ff.

② 关于握紧双手的象征意义，参见 C. Hentze, Tod, Auferstehung, Weltordnung pp. 96 ff. 以及其他相关之处。

出生了。"[1]

通过对入会式意义的延伸，神圣的知识和智慧都被认为是入会式的结果。不论是在古印度，还是在古希腊都发现助产士的象征意义与意识的觉醒是紧密相关的，这一点是有意义的。苏格拉底有充分的理由把自己比作一个助产士，因为事实上他帮助人们产生出自我意识，他分娩出"新的人类"。我们也在佛教的传统中发现同样的象征意义。佛教徒们放弃自己的"姓"，而成为一个"佛门弟子"(sakya－putto)，因为他是"在圣人中间出生的"(ariya)。因此，迦叶(Kassapa)就自我表白是"圣者的自然之子，由圣者嘴生，由佛法(Dhamma)所和，由佛法所成"等等。[2]

这种入会式的出生暗示着要中止在世俗世界中的存在。主要的思想不仅在佛教中，在印度教中也被保留了下来。瑜伽者要"了此今生"以便获得新生，得到另一种生命的模式，这是以解脱为代表的。佛陀已经教诲过弟子们如何中止这个世俗人类生命的状态——即被奴役和处于愚痴状态的方法和手段，以便得以重生而达到自由、极乐世界和无馀涅槃[3] (nonconditionality of nirvāna)的状态。这种表达入会式中再生的印度术语有时使人联想起一个新入会者通过入会式而得到的一个"新身体"。佛陀自己曾这样说道："我已经教导了我的弟子如何通过抛弃这四大因缘合和(composed of the four elements)所成的肉体而达到另一种智慧生命(rupim manomayam)的方法，以完善每一个体的生命，并赋予了他们超脱尘世的本领(abhinindriyam)。"[4]

---

① I,3；tran. A. B. Keith, Rigveda Brahmanas, pp. 108－109

② *Samyutta Nikāya*, *II*, 221, *trans. in H. A. K. Coomaraswamy*, "*Some Pali Words*," *p*. 147. ——原注 *Samyutta Nikaya*，汉译为《相应部》，系南传佛教巴利文经藏五大部基本经典之一。*Kassapa*，为迦叶(*Kasyapa*)的异译。——译者注。

③ 无馀涅槃(梵文 nirupadhisesa－nirvāna)，根据佛教教义，是指完全脱离生死因果业报轮回，不再受生于三界世间的一种境界。——译者注。

④ Majjhima－Nikava, II, 17(trans. Lord Chalmers, Pt. II, p. 10)；也可参见 Eliade, Yoga, pp. 165 ff. ——原注 Majjhima－Nikaya：南传佛教的五大部经藏之一，汉译为《中部》；四大(梵文 catvari mahabhutani)：佛教教义中的元素说，为四大种之简称，又称为四界，指地水火风。佛教认为，一切色法(物质世界)均由四大因缘合和而成，又因缘尽而灭。——译者注

再生的象征意义或者作为进入精神性生产的象征意义也被亚历山大时期的犹太教和基督教所接受并作出了发展。斐洛[1]曾自由地用这种生产的主题把出生比作一种更高的生命，即精神的生命[2]。圣徒保罗也提到了"精神的儿子"，说到了那因忠诚而生的儿子。"提多，就是照着我们的共信之道作我真儿子的"[3]，"就是为我在捆锁中所生了儿子阿尼西母求你"[4]。

没有必要固执于圣徒保罗照着"共信之道"而"生"的儿子、"佛门弟子"或者与苏格拉底"产婆术"产下的"儿子"与原始的入会仪式中所"出生"的儿子之间的差异。这些"儿子"之间的不同之处是十分明显的。正是仪式本身的力量"毁灭"和"唤醒"了古代社会中的入会者，并使其复活；正如同仪式的力量把一个印度的献祭者转变成一个"胚胎"一样。与之相反，佛陀用他的"嘴"，也即是通过传授他的佛法教义而"生出"他的弟子们。正是借助于佛法所揭示的真谛，信徒们才能达到一种新的生命，才能被导向涅槃之境（threshold of *nirvāna*）。至于苏格拉底，他声称其所做的并不比产婆术多出点什么，他只是帮助"生产出"真正的人，而这种"真正的人"早就藏在每个人的生命深处。对于圣徒保罗来说，情况就不同了。他通过共信生产出"神的儿子"，也即借助于一种由基督所确立的神秘性而生出神的儿子。

从一种宗教到另一种宗教，从一个诺斯（gnosis）[5]或智慧到另一种诺斯和智慧，古老的重生理论被赋予了崭新而丰富的价值，它有时也深深地改变了体验的实质。尽管这样，再生所具有的共性仍然是恒常不变的。它可以被这样定义：对精神生命的进入总是需要对世俗状态的中止，这样一个新的出生才会紧随其后而生。

---

[1] 斐洛（Philo Judaeus，约公元前30—公元后45），古犹太神秘主义哲学家，其学说对早期基督教思想的形成有较大的影响，被人称为"基督教的真正父亲"。——译者注

[2] 参见 Abraham，20，99。

[3] 《新约》《保罗达提多书》，1.4。

[4] 《新约》《腓利门书》，10。

[5] 诺斯，gnosis的音译，诺斯替教的基本概念，意即真知、智慧。诺斯替教（Gnosticism），公元一至三世纪在地中海东部流行的一种秘密宗教，它融合多种信仰，杂糅神学和哲学，认为要想使自己的灵魂得救，只有领悟神秘的"诺斯"才行。——译者注

10. 现代世界中的神圣与世俗

虽然我们已经详述了入会式和转变的仪式，但是这个问题远没有被说透。我们所做到的仅仅是考虑了它的本质内容的几个方面。不过，由于决定对入会式稍作讨论，我们已经略过了整个的社会－宗教状况，这种状况对于理解一个宗教的人来说是相当有益的。例如，我们并没有讨论君主，没讨论萨满教徒，没有讨论司祭，也没有论及武士等等。这是因为这本篇幅不大的书只能是提纲挈领的，只能是不完整的。它只能对这一范围广泛的课题提供一个简略的介绍。

如上所述，它是一个范围广大的题目，因为它不仅仅与宗教史家、民族学家和社会学家有关，而且也涉及政治史家、社会史家、心理学家和哲学家。总而言之，了解宗教徒所认同的状况、了解他的精神世界就是对我们有关人类的基本知识的一种促进。确实，被原始社会的宗教徒和古代文明所认同的大部分状况早就被人类的历史发展远远地抛在了后面。但是，这些社会状况并没有消失得无影无踪，它们已经影响和造就了今天的我们。毕竟，它们也构成了我们自己历史的一部分。

正如我们在前面已经说过的，宗教徒认同了一个在世界上特殊的和具有个性的存在模式。尽管这种存在模式有着大量的历史－宗教的形式，但是，这种独具特色的模式仍是可以被认识到的。不论宗教的人所处的历史背景是什么样，他总是坚信有一个绝对的现实，即神圣。它超越这个尘世而存在，但是又在这个尘世上表证着自己，因此它使这个世界得以圣化和现实化。宗教的人还进一步地相信，生命有着一个神圣的起源，而且相信，由于这种起源是宗教性的，所以人类的存在就相应地实现了他的所有潜力，也即是说它参与了现实的存在。诸神创造了人类和世界，文化英雄使创世纪更为完美，所有的这些神圣和半神圣业绩的历史都保存在神话之中。人类通过对神圣历史的再现，通过对诸神行为的模仿，而把自己置于与诸神的亲密接触之中，也即是置自己于真实的和有意义的生存之中。

所有能够把尘世中的这种神圣存在模式与非宗教徒的存在分开的东西是显而易见的。首先，非宗教徒拒绝对尘世的超越，他们接受

"现实"的相对性，甚至也有可能怀疑存在的意义。但是，在昔日的伟大文化中，也并不是完全没有非宗教徒，即使在古老的文化阶段，非宗教徒的存在也并不是不可能的；尽管到目前为止，他们的存在还没有证据显示出来。但是正是仅仅在现代西方的社会中，非宗教徒才得到了充分的发展。现代的非宗教徒接受一种新的存在现实，他仅仅把自己看成历史的主体和发展动因。他拒绝任何对超越的诉求。换言之，他不接受人类生存状况以外的任何存在模式，这样的模式正如我们在不同种类的历史中所看到的那样。人类创造了自我。在对自己和世界的去圣化过程中，他只是相应地使自己更完美。神圣是他自由之路的主要障碍。只有当他彻底地去神秘化之后，他才能真正地成为他自己。直到他彻底地消灭了最后一个神，他才能获得真正的自由。

我们并不打算讨论这个哲学的问题。归根结底，我们所要说的仅仅是，现代非宗教徒接受了一种不幸的存在；当然，他对这种存在的选择也并不失其高明之处。但是这种非宗教徒是宗教的人的衰减产物，而且不论他喜欢与否，他也是宗教徒的产物。他的形成也是从他的祖先所接受的状态开始的。简言之，宗教徒是一个去圣化过程的结果。正如自然界是上帝创造的宇宙的一个逐渐推进的世俗化过程的产物一样，世俗的人也是人类存在的一个去圣化的结果。这就意味着非宗教徒是在通过与他的祖先相对抗的过程中形成的，是试图通过对自己的彻底"去宗教化"(empty himself of all religion)和祛除自己所有超人类的意义而形成的。在使自己从"祖先"的迷信中"解放自我"和"纯净自我"的过程中，他也相应地认识到了自我的存在。这也即是说，尽管世俗之人已经对自己进行了"去宗教化"，但是他们仍然不知不觉地也拥有一些宗教徒行为的痕迹。虽然他可以随心所欲，但他仍然继承了某种宗教的遗产。他不能全然拒绝自己的过去，因为他也是自己过去的产物。尽管他通过一系列的否定和拒绝进行了自我塑造，但是他仍然对被自己所曾经否定和拒绝过的东西所耿耿于怀。为了获得一个他自己的世界，他已经对祖先曾经生活过的神圣世界进行了去圣化。但是这种做法，已经使他不得不接受一个先前行为方式的反面。这种行为方式仍然萦绕在他心中，并时刻准备着以某种形式在他存在的最深处被再一次地现实化。

如上所述，一个"纯粹的"非宗教徒，即使在最世俗化的现代社会中，相对来说也是比较罕见的。大多数的"无宗教信仰者"仍然有着宗教的行为和举止，即使他们并没有清楚地意识到这一点。我们所提到的不仅仅是现代人的许多"迷信"和"禁忌"——从结构上看，这一切都是属于巫术－宗教的。而且那些已经感到并且宣称自己是非宗教徒的现代人仍然保存有许许多多的经过伪装的神话和退化了的神圣仪式。正如我们先前所评论过的那样，新年之类的节日或者乔迁之喜，尽管已经世俗化了，但仍然显示出它们所具有的一种万象更新的仪式结构。同样的现象在男婚女嫁和孩子出生的宴会中也可发现；在为庆祝得到一个新职位和庆祝社会发展而举行的庆典等活动中也能够见到。

如果要想对现代人的神话，以及对他们在戏剧中所欣赏的、在书籍中所读到的隐性神话作一透彻地论述的话，这需要卷帙浩繁的著作。被称为"梦幻工厂"的电影已经接纳和采用了数不清的神话主题，像英雄和怪兽间的战斗，入会式的格斗和磨难、范式的形象和虚构的人物（如处女、英雄、天国美景、地狱等等）。甚至连阅读本身也包含有着神话的功能，不仅仅因为阅读代替了古代社会中对神话吟唱，代替了至今仍然存在于欧洲的农村社会中的口头文学的传诵，而且特别是因为通过阅读活动，现代人可以获得一种与受神话影响的"从时间中出现"相提并论的、"从时间中逃出"的感觉。不论现代人是否通过阅读一个侦探故事或者进入任何一本小说所表达的陌生时间宇宙来"消磨"时间，阅读活动都使他脱离他的个人的时间绵延，使他融合到其他的律动中去，并使他生活在另一个"历史"之中。

严格说来，绝大多数的非宗教徒并不能从宗教行为中被解放出来，也不能从神学和神话中被解放出来。他们有时在一整套巫术－宗教的影响下而蹒跚犹豫。不过，这一套巫术－宗教系统已经退化到了一种滑稽可笑的地步，因此这使人很难认出它的真实面目。人类存在的去圣化过程有时已经成为邪恶的巫术（black magic）和被严重歪曲的宗教的混合物。我们并不把这种在现代所有城市中泛滥的"小宗教"称为"伪神秘学"，或者叫新巫学（neospiritualistic），或者所谓的炼金术的宗教、宗派或者学派。因为所有的这些现象仍然属于宗教的范畴，即使它们中总是存在着不合乎宗教规范的伪形态

(pseudomorphs)。我们也不提及各种政治运动和社会乌托邦思想，它们中所包含的神话结构和宗教狂热是显而易见的。除去一个例子——在这里我们仅仅提及一下共产主义的神话结构和它的末世论内容。马克思接受并发展了亚洲－地中海世界中的一种伟大的末世神话思想——对正义的拯救（也即是通过"被选定的"人、"被注定的"人、"清白无邪的"人以及"使者"；在我们这个时代，即是通过无产阶级来完成）。他们的磨难注定是要改变这个世界的本体论地位。事实上，马克思的无阶级社会和随之而来的历史紧张状态的消失，在黄金时代(Golden Age)的神话中能够找到它们最接近的先例，这种黄金时代正是许多传统的起点和终点。马克思通过一个完整的犹太教－基督教的弥赛亚式[1]的意识形态丰富了这种古老的神话：一方面，是他赋予了无产阶级的预言角色和救世的功能；另一方面，是发生在善与恶间的决战，这很容易地被比作在基督和反基督者间的善与恶的大决战，最后以基督的彻底胜利而告结束。为了他自己的目的，马克思也采纳了犹太教－基督教的对历史的绝对终结的末世论期望，这有着重要的意义。在这一点上，他与其他的历史主义哲学家（例如：克罗齐(Croce)和加赛特(Ortegay Gasset)）[2]不同。对于这些历史学家来说，历史的紧张和人类的状况是同一体的，因此历史的紧张决不能被完全地消除。

但是，我们并不是仅仅只能在一些"小宗教"或者在一些政治把戏中，才能发现已经颓变了的、经过伪装的宗教行为。在那些公开地自我坦承为世俗的、甚至是反宗教的人的行为之中，这些东西也并不少见。诸如裸体主义或者彻底的性自由风尚，我们在其中发现了"怀念伊甸园"(nostalgia for Eden)痕迹的思想形态，对重建堕落(the Fall)前天堂状态的渴望等等就是其例证[3]。在那时，罪恶并不存在，在肉体的享乐和良心之间并不存在任何的冲突。

人会式的程式在多大程度上还存在于现代非宗教徒言谈举止的

---

① 弥赛亚(Messiah)，犹太人传说中的复国救主者。——译者注

② 克罗齐(Benedetto Croce，1866—1952)，意大利哲学家、美学家，新黑格尔主义者。加赛特(Ortegay Gasset，1883—1955)，西班牙哲学家、政治家和作家。——译者注。

③ 指亚当因偷吃禁果而被罚堕落人间之事。——译者注。

方方面面，对此作出一些观察是有趣的。当然，我们将忽略那些存在着某种蜕变类型的入会式于其中的状况。战争即是与其有关的一个恰当的例子，特别是战争中个体间的格斗（尤其是在飞行员之间的格斗）。他们那些包含有"磨难"意蕴的英勇业绩可以被比作传统的军事入会式中的"磨难"，即使在我们今天的日子里，格斗者也不再意识到他们所受这种磨难的深层意义，因此，他们几乎不能从入会式意义上得到什么益处。但是，甚至精神分析之类的现代特别技艺，仍然保存有入会式的样式。病人被要求深入到自我之中，使他的过去活起来，以使自己再一次面对过去痛苦难忘的经历。从形式上来看，这种危险的操作与入会式中深入地狱、进入鬼魂的国度、与魔鬼格斗很相似，就好像希望入会者从他的磨难中胜利走出一样——简单地说，正如入会者"死去"然后被"复活"，以使他能得到进入一种彻底的、值得信赖的存在、即对精神价值的开放状态一样——现在经历精神分析治疗的病人也必须勇敢地面对自己的、被幽灵和魔鬼纠缠的"无意识"，以使能发现心理的健康和完整，因此也就发现了文化价值的世界。

但是，由于入会式与人类生存模式的联系是如此地密切，以至于相当多的现代人的行为方式仍然继续重复着入会式的基本程式。经常地，"生存竞争"、阻碍职业和生涯的"磨难"和"困难"，在某种程度上也是对入会式磨难的重复。一个年轻人正是在经受过"打击"之后，经受过精神上的、甚至肉体上的"苦难"和"折磨"之后，他才能"证明"他自己，才能洞察他的责任，才能增长他对自己力量的洞察，才能最终成为他自己，并在精神上长大成人，成为富有创造力的人（当然，精神性是指在现代社会中被理解的含义），这是因为每个人的存在都是通过一系列的磨难而形成的，是通过对"死亡"和"复活"的重复而形成的。这就是为什么用宗教的视角看来，存在是由入会式所确立的原因。几乎可以这样说，就人类存在最终实现来说，存在本身即是一个入会式。

总而言之，大多数"不信宗教"的人，都仍然藏有着伪宗教（pseudo religions）和已经退化了的神话。这并不令人惊讶。正如我们所看到的，世俗的人是由宗教的人蜕变而成的，所以他不能消灭自己的历史，也就是说，他不能彻底地清除他信仰宗教祖先的行为，正是这

种宗教的行为造就了今天的他。因为其存在的大部分是由他的存在深处一个叫做"无意识"的地区来到的一种冲动而培育的，所以上述所言就更加真实。一个纯粹理性的人是一个抽象化的人，在现实的生活中决不会存在。同时，每个人又都是由他的有意识的活动和非理性的体验而构成的。他的无意识的内容和结构也表现出了与神话的思想和形象有着惊人的相似之处。我们并不打算说神话是无意识的"产物"；因为，神话的存在模式恰恰就是它自我揭示成神话的。也即是说，它所宣示的是某种以一种范式的方式所表征的东西。一个神话在某种程度上是无意识的产物。正是在这个意义上，我们才可以说，包法利夫人（Madame Bovary）是通奸的"产物"。

不过，无意识的内容和结构都是古老的存在状况的产物，尤其是人类生存危机状况的结果，这也正是无意识有着一种宗教光环的原因。每一次存在的危机都把世界的现实性和人类在世界上的存在置于疑窦丛生的状况之中。这意味着，存在的危机最终还是"宗教性"的，因为在古代的文化阶段，存在和神圣是同一的。上文有言，正是对神圣的体验创建了这个世界。尤为重要的是，甚至最为初级的宗教也首先是一种本体论。换言之，就无意识是无数存在的体验的结果来说，它必然会与各种宗教性的宇宙相似，因为宗教是对每一个存在危机的范式性解决。宗教作为一种解决危机的范式，不仅仅因为它能够无限次地被重复使用，而且也因为它被认为有着一种先验性的起源，因此也被解读为从一个另类的、超凡世界中所得到的启示。宗教性的解决并不仅仅解决了存在的危机，同时，它也使得存在能向那些不再是偶然的、或者特别的价值开放，这从而能够使人类超越个人的存在状况，最后达到与精神世界的趋同。

至于无意识的结构和内容，以及它的诸多宗教价值这两方面之间的密切关系可能造成什么样的结果，我们在这里不可能作出详尽的阐发。我们不得不提及它，为的是显示出在多大程度上，甚至连最坦承的非宗教徒在其存在的深处仍然有着一种宗教倾向的行为。不过现代人的"个体神话"，即他的梦境、他的深思、他的幻想等诸如此类的东西，决不会上升到神话的本体论地位，这正是因为它们不是被整个人类社会所体验到的，因此就不能把一个特殊的状态转换成具有范式意义的状态。同样地，现代人的忧虑、梦中的体验或想像，虽

然从它们的形式上来看是宗教性的，但是并不能像宗教的人的这些感觉一样，能够成为他们世界观的一部分，能够为整个行为提供基础。我们只要用一个例子就能显示这两种体验之间的不同。现代人的无意识行为不断地用无数的象征呈现给他，其每一个象征都传达着一个特殊的寓意，都有一个特殊的使命需要完成，以便确保或者再次确立其心灵的平静。我们业已看到，这种象征不仅仅使世界成为"开放"的，而且也有助于宗教徒达到普遍的层面上。因为正是通过这些象征意义，人类才找到了自己走出他的特殊境遇的道路，并向着普遍和宇宙"敞开自我"。象征意义唤醒了个体的体验，并把它转换成精神性的行为，转换成对世界的形而上学的理解。通过任何树的存在，通过世界树的象征和宇宙生命的表征，一个处于前现代社会中的人能够达到最高的精神状态。因为借助于对这些象征意义的理解，他能成功地生活在普遍性之中。正是这种世界的宗教观和与之相应的神学理论，才能使得人类的这种个体体验结出果实，并把这种体验向普遍性"开放"。在现代非宗教徒所幻想的宇宙里，树的形象仍然十分频繁地出现。它是人类更深层生命的蕴含之意，是在他的无意识中上演的一幕幕场景的蕴含之意，也是与他精神性生命(psychomental life)的完整性息息相关场景的蕴含之意，因此也就是他自己的存在的蕴含之意。但是只要树的象征意义不能唤醒宗教徒的全部意识并把它向宇宙"开放"，这就不能说它已经完全实现了自己的功能。例如，通过使他们能够解决一个深层的危机，恢复他暂时受到威胁的心理平衡等等，这只能说它仅仅部分地从个体的状况中"拯救"出了宗教徒。但是这仍然不能使他们提高到精神性的高度，也即是说，这仍然不能成功地向他们揭示出现实的一个结构。

在我们看来，这个例子已经足以说明现代社会中的宗教徒不断地得到他的无意识行为的滋养与帮助的方式，但是这并没有因此而达到一个真正的宗教体验和世界观。无意识只是为他提供了解决自己生命中困难的办法，并以这种方式起到宗教的作用。因为在使一个存在成为价值的创造者之前，宗教应确保它的完整性。从某种观点来看，几乎可以这样说，对于这些声称自己是非宗教徒的现代人，宗教和神话在他们无意识的隐秘深处都已"黯然无色"。这也意味着，对于这种人，再次地整合一种宗教生命观的可能性存在于他心灵

的深处。或者，从基督教的观点来看，也可以说，"非宗教"即是等于人类的一次新的"堕落"。换言之，非宗教徒已经失去了自觉地生活在宗教中的能力，因此也就失去了理解和接受宗教的能力。但是在他最深层的存在中，他仍然保有对宗教的记忆。正像在第一次"堕落"之后，他的祖先、原初的人仍然保留了足够的智力以能使他重新发现在尘世中可见的上帝痕迹。如果说，在第一次的"堕落"之后，宗教感就降到了"被分裂的意识"(divided consciousness)的层次上；那么，在第二次的堕落之后，它下降得就更深了，甚至堕落进了无意识的深渊——它已经"被忘记"了。

在这里，一个宗教史学家的考察就结束了。下面所讨论的问题属于哲学家、心理学家甚至还有神学家的范围。

第五章 作为一门学科的"宗教史"

宗教学，作为一门独立的学科，主要是分析各种不同宗教的共性，并致力于寻找它们发展演变的规律，尤其是探讨和界定它们的起源和早期形态。宗教学是一门新出现的学科，它诞生于十九世纪，基本上与语言学同时建立。马克思·缪勒[1]在他的《德国作坊札记》(*Chip from a German Workshop*，伦敦，1867年)的第一卷《序言》中把这门学科命名为"宗教学"(science of religions)或者"宗教比较研究"(comparative study of religions)。确实，虽然"宗教学"的说法很早就被莱伯兰(the Abbé Prosper Leblanc，在1852年)和斯泰福哈根(Stiefelhagen在1858年)等人不时地零零星星使用过，但他们都不是在马克思·缪勒所赋予的严格意义上使用的。缪勒的定义随后才慢慢地被广泛地接受使用。

[1] 马克思·缪勒(Friedrich Max Muller，1823—1900)，德国语言学家，曾翻译研究东方语言和文献，重视对俗语、俚语等价值的研究。——译者注

大学中的第一个宗教史的教席职位是1873年在日内瓦设立的。1876年荷兰设立了四个宗教史教职。法兰西学院在1885年也设立了该职位。1885年,法国索邦高等研究院(Ecole des Hautes Etudes at the Sorbonne)设立了专门的宗教学研究机构。在1884年,布鲁塞尔自由大学(The Free University of Brussels)也设立了宗教史教职。德国随后于1910年在柏林、紧接着在莱比锡和波恩等地也设立了该职位。其他的欧洲国家也都紧随此趋势设立了宗教史的教职。

1880年,维尔纳(M. Vernes)在巴黎创办了《宗教学评论》(*the Revue de l' Histore des Religions*),1898年,阿基里斯(Dr Achelis)在弗赖堡-布莱斯高(Freiburg-im-Breisgau)创办了《宗教学档案》(*Archiv für Religionswissenschaft*)。1905年,威廉·施密特[1](Wilhelm Schmidt)在维也纳附近圣·加布里埃-默德灵(St Gabriel-Mödling)创办了一家主要致力于对原始宗教进行研究的杂志《人类》(*Anthropos*)。1925年,佩塔佐尼(R Pettazoni)[2]创办了《宗教史资料研究》(*Studi e Material di Storia delle Religioni*)。美国在宗教学领域的刊物有芝加哥大学于1921年创刊的《宗教杂志》(*The Journal of Religion*)和哥伦比亚大学于1936年创办的《宗教评论》(*The Review of Religion*)。在德国,因为在第二次世界大战结束后,《宗教学档案》停止了出版,所以其在宗教研究领域的地位被1948年创办的《宗教和思潮》(*Zeitsschrift für Religions-und-Geistesgeschichte*)所取代。由米尔恰·伊利亚德于1938年创办的刊物《扎莫西克斯:宗教评论》(*Zalmoxis: Revue des Etudes Religieuses*),在出到第三期后停刊(巴黎-布加勒斯特,1938-1942)。从1954年,由佩塔佐尼编辑、国际宗教史协会(the International Association for the History of Religions)发行的《纽曼,国际宗教史评论》在荷兰的莱顿(Leiden)出版发行。1952年以来,国际宗教史协会还发行了《国际宗教史文献

---

[1] 威廉·施密特(Wilhelm Schmidt,1868—1954),天主教神甫、宗教人类学家。主要著作有《神灵观念的起源》等。主张人类的各种宗教都是由原始一神教的退化而成,是人类宗教观念堕落的结果。——译者注

[2] 佩塔佐尼(Raffaele Pettazoni,1883—1959),意大利宗教史学家,教育家,1950—1959年曾任国际宗教协会主席,主要著作有《上帝,兼论宗教史中一神论之形成及演变》。——译者注

目录》(*the International Bibliography of the History of Religions*)(自1954年开始出版)

1897年,在斯德哥尔摩举办宗教学的第一次国际会议。1900年,宗教史大会(the Congrès d'Histoire des Religions)在巴黎举行,之所以用这个名字,是因为它想要小心翼翼地将神学和所谓的宗教哲学摈斥在外。宗教学的第九次国际大会于1958年在东京举行。

渐渐地,编纂出的宗教文献学、词典、百科全书与日俱增,宗教史料的出版物也越来越多。特别值得一提的有如下的一些:哈斯丁(J. Hastings)编辑的十三卷本的《宗教和道德百科全书》(*Encyclopaedia of Religion and Ethics*,爱丁堡,1908－1923);《宗教的历史和现状》(*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*)、五卷本的《神学和宗教学辞典》(*Handwörterbuch fur Theologie und Religionswissenschaft*,图宾根,1909－1913,第三版正在出版中);贝特莱特(A. Bertholet)[①]编辑出版的《宗教史文献选读》(*Religionswissenschaftliche Lesebuch*,图宾根,初版于1908;第二版于1926 ff);莱曼(E. Lehmann)编辑出版的《宗教史教程》(*Textbuch zur Religionsgeschichte*,莱比锡,1912),后来又改由莱曼和哈斯(H. Haas)共同编辑出版。克莱门(C. Clemen)编辑的《希腊和拉丁作家论宗教的起源》(*Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis*,波恩,1920 ff);H. Haas等人编辑的《宗教史画册》(*Bilderatlas zur Religionsgeschichte*,莱比锡,1924 ff)。J. B. Pritchard编辑出版《与旧约有关的古代近东的经文》(*Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*,普林斯顿,1950)和《与旧约有关的图画中的古代近东》(*The Ancient Near-East in Pictures relating to the Old Testament*,普林斯顿,Princeton,1954)。

不过,虽然作为一门独立学科的宗教学是在十九世纪发轫的,但是人类对宗教史的兴趣可以追溯到更为久远的过去。(下述诸点可参阅H. Pinard de la Boullaye,《比较宗教学》[*L'étude comparee desreligions*],巴黎,1922,两卷本,第三版修订和校正版,1929;和

---

① 贝特莱特(Alfred Bertholet,1868－1951),瑞士宗教学者,致力于研究《旧约》,其《伪经与经文讹误》对犹太文学史的研究有重大的贡献。——译者注

Gustav Mensching 的《宗教学史》Geschichte der Religionswissenschaft,波恩,1948)。我们第一次发现与宗教学有关的证据存在于古典希腊时期,特别是从五世纪开始。这种兴趣是以两种方式来表现的:(1)旅行者对异教徒的描述,以及把它与希腊宗教活动进行的比较;(2)对传统宗教的哲学批评。希罗多德[①](约公元前484—约公元前425)已经对几个野蛮人的和外国(埃及、波斯、色雷斯、锡西厄等地)的宗教作出过令人惊奇的准确描述,甚至对它们的起源及其与希腊宗教和神话的关系作出了假设。前苏格拉底时期的思想家们探寻过诸神的本质和神话的价值,并为宗教奠定了理性主义批评的基础。例如,对于巴门尼德(Parmenides,出生于公元前约520年)和恩培多克勒(Empedocles,约公元前495—435)来说,神即是自然力量的人格化。甚至德谟克利特(约前460—约前370)看起来似乎对异族的宗教也有着一种令人难以置信的兴趣,频繁的旅行是他获得丰富的宗教知识的来源。除去《迦勒底论文》(*Chaldean Treatise*)和《弗里吉亚论文》(*Phrygian Treatise*)以外,据说《巴比伦的神圣著作》(*Sacred Writings of Babylon*)一书也是他写的。柏拉图(429—347)也经常使用与野蛮人的宗教进行比较的方法。至于亚里士多德(384—322),他第一次系统地阐述了人类的宗教蜕化的理论(《形而上学》,XII,第七章),他的这种观点在后世被经常地提及。狄奥弗拉斯图[②](Theophrastus,372—287)在亚里士多德之后,作为吕克昂学派[③]的领导人,也许他可以被认为是希腊的第一个宗教史学家。根据第欧根尼·拉尔修[④](Diogenes Laertius,V,48)的说法,他曾经撰写了一套六卷本的宗教史。

但是,只是特别地在亚历山大大帝(前356—323)东征之后,希

---

① 希罗多德(Herodotus,前484—前425),古希腊历史学家,被西方史学称为"历史之父"。——译者注。

② 狄奥弗拉斯图(Theophrastus,372—287),古希腊哲学家、逻辑学家、植物学家,亚里士多德的学生。——译者注。

③ 吕克昂学派(Lyceum),即亚里士多德学派,亚里士多德在希腊雅典创办的学派。——译者注。

④ 第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius,约200—250),古希腊哲学史家,以《名哲言行录》称名于世。——译者注。

腊的著作家们才有机会得到东方民族宗教传统的第一手的知识，并对其作了描述。在亚历山大大帝的统治下，巴比伦(Bel)[1]的一个司祭贝罗索斯(Berosus)出版了他的《巴比伦》(*Babyloniaca*)一书。麦加斯梯尼[2](Megasthenes)曾在公元前302年和公元前297年间几次被塞琉西王国(Seleucus Nicator)派往月护王[3]统治下的孔雀王朝(今天的印度)作为大使，并出版了他的《印度记》(*Indica*)。阿布德拉或者是提俄斯的赫卡提斯(Hecataeus of Abdera or Teos，前365－270/275)也写过关于极北乐土之民(*Hyperboreans*)的著作，也写了专门探讨埃及人神学的著作《埃及记》(*Aegyptica*)。埃及司祭曼内托(Manetho，公元3世纪)也写了一本《埃及记》论述同样的问题。亚历山大大帝时期的世界也因此了解到相当多的外族的神话、仪式和宗教习俗。

在公元前三世纪初叶的雅典，伊壁鸠鲁(Epicurus，公元前341－270)对宗教进行了激烈的批评。在他看来，尽管"普遍认同"证明了诸神的存在，但是他把这种存在看作是一种高高在上、超越尘世与人类无关的一种存在。他的这种类似的理论在公元前一世纪的拉丁世界也特别流行，这也在很大的程度上归功于卢克莱修(Lucretius，约前98－约前53)的智慧。

但是正是斯多葛主义者(Stoics)通过寓言解读方法深深地影响了整个古代社会晚期，这不仅能使他们保存了而且同时也能重新评价神话的遗产。根据斯多葛主义者的说法，神话不仅在事物的基本性质上揭示出了哲学思想，也揭示了伦理的原理。诸神的许多名字都是对惟一神性的称呼，所有宗教都表达着同样的基本真理——仅仅是它们专用的术语有所不同而已。斯多葛主义者对寓言方法的借用，使任何古代的或者外国的传统转换成一个普遍的、容易理解的语言的方法成为可能。这种方法得到了广泛的接受，并在后世得到了

---

[1] 拜尔神(Bel)为美索不达米亚宗教所崇奉的大气之神。此处伊利亚德即是以该神来指巴比伦的宗教。——译者注

[2] 麦加斯梯尼(Megasthenes，大致生活在公元前4世纪末至三世纪初)，古希腊著作家。著作有《印度记》。——译者注

[3] 月护王，即旃陀罗笈多(Sandrakotto，或Chandragupta)。他在约公元前321年推翻难陀王朝，建立孔雀王朝，并统一北印度。——译者注

普遍的使用

一些神祇就是因为对人类作出过奉献而被祭祀的国王或者英雄，这种观点在从希罗多德时代以来就不乏支持者。但是正是欧希莫斯[1]（Euhemerus，约前 330—约前 260）在他的论著《圣典》（The Sacred Scripture）中推广了他的这种神话即是伪历史的神话解读方式。这种思想之所以有许多信奉者，主要归因于诗人恩尼乌斯（Ennius，前 239—前 169）[2] 把欧希莫斯的《圣典》译成了拉丁文，也主要归因于后世基督教的辩论家们都接受了欧希莫斯的论点。借助于一种更为严格的历史方法，历史学家波里比阿[3]（Polybius，约前 210/205—约前 125）和地理学家斯特拉波[4]（Strabo，约公元前 60—约公元 25）都努力在一些神话中尽可能地找到历史的成分。

在罗马的折中主义思潮时期，特别值得一提的是西塞罗（Cicero，前 106—前 43）和瓦罗[5]（Varro，前 116—前 27）著作中的历史—宗教价值。瓦罗四十卷本的《罗马古代史》（*Roman Antiquities*）正是知识的宝库。西塞罗在其《论神之本性》（On the Nature of the Gods）一书中，对公元前最后一个世纪中多神教时代的信仰仪式和状况进行了极为准确地描述。

随着东方的迷信和神秘宗教在罗马帝国的流传普及，以及特别产生于亚历山大时期的不同种宗教的融合，这促进了对异族宗教的认识和对不同国家古代宗教习俗的研究。在基督纪元的最初两个世纪，欧希莫斯主义者荷雷尼斯·斐龙（Herennius Philon）出版了他的

---

① 欧希莫斯（Euhemerus，前 330—前 260），古希腊哲学家。他提倡神话即是历史的观点，认为神话中的人物和事迹都是历史上真实事件的纪实。其主要著作是《圣典》（The Sacred Scripture）。这种对神话的解读方法被称为神话即历史论（Euhemerism）。——译者注。

② 恩尼乌斯（Ennius，前 239—前 169），诗人、剧作家，被认为是罗马文学之父。叙事诗有《编年记》。——译者注。

③ 波里比阿（Polybius，210/205—125，约前 200—约前 118），古希腊历史学家，著有《通史》四十卷。——译者注。

④ 斯特拉波（Strabo，前 60—后 25），古希腊地理学家、历史学家。主要著作有《地理学》十七卷和《历史学》四十三卷。——译者注

⑤ 瓦罗（Marcus Terentius Varro，前 116—前 27），古罗马作家、学者，曾写有历史学、语言学方面的著作。——译者注

《腓尼基历史》(*Phoenician History*);泡撒尼斯(Pausanias)出版了他的《希腊记》(Description of Greece),这本书堪称为宗教史研究者取之不竭的宝藏。托名阿波罗多罗斯(Apollodorus)[1]的人出版了一本研究神话的著作《丛书》(*Library*);新毕达哥拉斯主义者和新柏拉图主义者都致力于对神话和宗教仪式的精神性阐释。这种经典注释学派(school of exegesis)的典型代表即是普卢塔克(Plutarch,45/50—约125)[2],这特别体现在他的《论伊西丝神和奥西里斯神》[3](*On Isis and Osiris*)一书中。根据他的观点,宗教形式的差异仅仅是表面的,其宗教象征揭示了它们本质上的一致性。塞涅卡(Seneca,公元2—公元66)出色地重申了斯多葛派的观点:多神是一神的不同表现方面。同时,对异族宗教和难以捉摸迷信的描述也增加了。恺撒(Julius Caesar,前104—前44)和塔西佗(Tacitus,约公元55—约公元120)提供了许多与高卢人和日耳曼人的宗教相关的资料。阿普列尤斯[4](Apuleius,公元2世纪)把入会的仪式描述成伊西丝神的秘密宗教仪式。琉善[5](Lucian)在他的《论叙利亚人的女神们》(约公元120年)一书中,详细地描述了叙利亚人的宗教与迷信。

对于基督教的辩护士和异教创始人来说,这些问题是自我呈现在不同的层面上的。因为基督教的辩护士们反对把天启宗教的一神上帝和异教的多神相提并论。因此,一方面,他们必须表明其超自然的起源和因之而产生的基督教的无比至上性;另一方面,他们又不得不说明异教诸神的起源,特别是不得不去解释前基督教的世界充满着偶像崇拜的原因;他们也必须解释一些神秘宗教和基督教之间的相似性。因此他们提出了这样一些理论:(1)因为恶魔。他们是由堕

---

[1] 阿波罗多罗斯(Apollodorus),希腊学者,活动时期约在公元前140年,著有《希腊编年史》。——译者注

[2] 普卢塔克(Plutarch,45/50—约125),古典诗人,主要著作有《希腊名人比较列传》,晚年有神秘主义倾向。对十六到十九世纪间的欧洲影响较大。——译者注

[3] 伊西丝神(Isis),古埃及神话中生育和繁殖女神;奥西里斯神(Osiris),古埃及神话中的植物神、水神,也为冥神和鬼判。据古埃及神话传说,他们为夫妻。——译者注

[4] 阿普列尤斯(Lucius Apuleius,约123—约180),古罗马作家、哲学家。其著名作品有《变形记》等。——译者注

[5] 琉善(Lucian,约125—约192),古希腊哲学家。——译者注

落的天使和"人类的女儿"结合的产物[1]，正是恶魔使人类走向了偶像崇拜；(2)因为剽窃、掌握预言的邪恶天使已经把某种与犹太教和基督教的相似性引入了异教之中，从而使信仰者困惑不解；而且，异教哲学家从摩西和先知那儿借用了犹太教和基督教的教义；(4)因为人类的理性能够借助于自己的力量获得关于真理的知识，所以异教徒应当有关于上帝的自然知识[2]。

异教徒对此的反应有多种多样的形式。新毕达哥拉斯主义者赛尔苏斯(Celsus)对基督教的创造性和精神价值进行了激烈的攻击(约在公元178年)；而在一本由诡辩论者菲洛斯特拉托斯(Philostratus)写的《提亚纳的阿波罗尼斯的生命》(*Life of Apollonius of Tyana*，约175—约249)书中，作者则把印度的、希腊的和埃及的宗教思想进行了比较，并且进一步阐述了一种异教徒虔诚和宽容的理想；新柏拉图主义者、普罗提诺(Plotious)[3]的信徒和著作编辑者波菲利(Porphyry)[4]通过使用寓言的方法对基督教进行了娴熟的攻击；杨布利科斯(Iamblichus，c 280－c 330)[5]则极力主张一种不同宗教间的融合主义和宽容的理想。

而在基督教的反击中，最杰出的人物即是菲力克斯(the Africans Minucius Felix)、拉坦提斯(Lactantius)、德尔图良(Tertullian)和马特努斯(*Firmicius Maternus*)，以及亚历山大时期的伟大学者亚历山大的克莱芒(Clement)和奥利金(Origen)[6]。此外，该撒利亚的优西比

---

① 参见《旧约·创世纪》6，2

② 本书的英文本和德文本，在此处均无(3)。——译者注

③ 普罗提诺(Plotinus，约204—约270)，古罗马哲学家，新柏拉图主义的重要代表，把柏拉图的思想神秘化。其思想对中世纪的神学影响很大。他的主要著作由学生波菲利(Porphyry)整理为《九章集》。——译者注

④ 波菲利(Porphyry，约233—约305)，新柏拉图主义者，杨布利科斯的导师，曾注释亚里士多德的《范畴篇》，主要著作有《九之书》。——译者注

⑤ 杨布利科斯(Iamblichus，约280—约330)，新柏拉图学派的重要代表人物，试图综合所有的宗教、仪式、神话和神建立一种新的神学。主要著作有《神学的算学原理》。——译者注。

⑥ 德尔图良(Tertullian，约160—约225)，古罗马时期的教父、基督教神学家。亚利山大的克雷芒(Clement of Alexandria，约150—211/215)，基督教希腊教父，其思想为随后的基督教教义发展奠定了基础。奥利金(Origen，约185—约254)，基督教希腊教父。——译者注

乌斯(Eusebius)在他的著作《编年史》中、圣徒奥古斯丁在他的《太阳之城》中,以及奥罗修斯(Paulus Orosius)在他的《历史》中也都对异教进行了权威性的批驳。但他们也都同意异教的著作家们主张的宗教在日益衰落颓废的观点。像那些反对者的和其他基督教著作家的著作一样,他们的著作不仅保留了与诺斯替教和历史上基督教的其他教派有关的材料,也保存了许许多多的与神话、宗教仪式以及罗马帝国时期的所有民族的风俗相关的历史—宗教素材。

西方对异族宗教的兴趣是在中世纪时伊斯兰教兵临城下之际才又觉醒的。可尊敬的彼得(Peter the Venerable)[2]让罗伯特·德·雷廷斯(de Retines)把《古兰经》翻译成欧洲人通晓的文字,并于1250年建立了阿拉伯研究学院。在此之前,伊斯兰教已经产生出有关异端宗教的许多重要著作。如,阿尔·比鲁尼(Al-Bīrunī,973—1048)[3]对印度众多的宗教和哲学思想作出了卓越的描述;沙拉斯坦尼(Shahrastānī,死于1153)写出了一本研究伊斯兰诸学派的专著;伊本·哈扎姆(Ibn Hazm,994-1064)编纂了一套卷帙浩繁的《宗教、宗派和学派重要解决方法全书》,在书中,他讨论了Mazdean和摩尼教(Manichaean)的二元论思想,讨论了婆罗门教、犹太教和基督教、讨论了无神论思想和其他的伊斯兰教派。特别是阿维罗伊(Averroes,即伊本·路西德 ibn-Rushd,1126-1198)[4],他影响了其后伊斯兰思想的发展,注定要给西方的智识主义(intellectual)趋向带来第一股推动力。在他对宗教阐述的过程中,他采用了一种象征主义和寓言的方法,从而得出了这样的结论:所有的一神宗教都是真实可靠的。但是他也与亚里士多德有着同样的观点,即在一个永恒的世界上,宗教

---

① 该撒利亚的优西比乌斯(Eusebius of Caesarea,?—约340),公元四世纪的基督教主教,教会史著作家;奥罗修斯(Paulus Orosius,活动时间在公元414—417),西班牙人,神学家,基督教护教士。——译者注。

② 可尊敬的彼得(Peter the Venerable,约1092—1156),法国大主教士,克吕尼隐修院院长,曾采取措施制止十字军的暴力化。——译者注

③ 阿尔·比鲁尼(Al-Bīrunī,973-1048),阿拉伯学者、科学家,通晓多种语言,在天文、地质方面有着突出的贡献。——译者注

④ 阿维罗伊(Averroes,1126-1198),即伊本·路西德(ibn-Rushd),生于伊斯兰统治时期的西班牙,哲学家、自然科学家、医学家和法学家。其思想对西欧中世纪和十六七世纪的科学发展有一定的推动力。——译者注。

会一再不断地出现和消失。

在中世纪的犹太学者中间，有两个人我们需要特别地提到：其一是萨阿迪亚（Saadia，892－942）[1]，他的《信仰和信念全书》（约写于933年）在宗教哲学的框架下，阐述了婆罗门教、基督教和伊斯兰教。其二是迈蒙尼德（Maimonides[2]，1135－1204），他进行了宗教的比较研究，并煞费苦心地避免出现宗教调和的倾向。他通过神性至上性的教义和人类的进步来试图说明第一个天启教——犹太教的缺陷之所在。这种神性的至上性和人类的进步思想曾由早期的基督教著作家们提出过。

随着小亚细亚地区蒙古人的崛起，再加上他们对阿拉伯人的敌意，这一切曾促使教皇向他们派出过使节以打听他们的宗教和习俗。在1244年，教皇英诺森四世（Innocent IV）曾派出了两个多明我会的修士和两个方济各会修士。其中的一人是卡平（Jean du Plan de Carpin），他的行程远及亚洲的中心哈拉和林[3]。在其回程中，他写了《蒙古人历史》（History of the Mongols）一书。1253年，路易九世（Louis IX）又派遣威廉·罗斯布鲁克（Willian Ruysbroek）再次到达哈拉和林。在那儿，他告诉了我们，在一场辩论中，他战胜了摩尼教徒和穆斯林教徒。最后在1274年，威尼斯人马可·波罗出版了他的《游记》。在这本书中，他告诉了我们大量的东方珍闻奇观，告诉了我们佛陀的生活。所有的这些书都获得了巨大的成功。在这些新文献资料的基础上，博韦的樊尚（Vincent of Beauvals）、罗吉尔·培根（Roger

---

① 萨阿迪亚（Saadia ben Joseph，892－942），中世纪犹太哲学家，在语言学、法学和《圣经》注释方面有着突出的贡献。——译者注

② 迈蒙尼德（Maimonides，即 Mosheh ben－Maimon，1135－1204），哲学家、神学家，其思想特点是调和亚里士多德哲学和犹太教教义，曾影响后期的经院哲学家。——译者注。

③ 哈拉和林（Karakorum），历史上蒙古帝国的首都，在今天的蒙古人民共和国中部的鄂尔浑河畔。——译者注

Bacon)[1]和雷蒙德·卢利(Raymond Lully)在他们各种不同的著作中都阐述了这些"偶像崇拜者"(idolater)——即鞑靼人、犹太人和撒拉逊人[2]的宗教信仰。早期基督教辩论家们的理论又一次地被提了出来,即在多神教的广泛传播过程中,有关对上帝的自发认识的学说和蜕化的理论以及恶魔影响的理论。

文艺复兴又一次发现了各种异族宗教,并对其作出了重新的评价。这主要是因为新柏拉图主义的寓言式的阐述方法成为一种流行的样式。菲奇诺(Marsilio Ficino,1433—1499)[3]编定了波菲利的、托名扬布利科斯(the pseudo Iamblichus)的和托斯莫托斯(Hermes Trismegistus)的著作,并创作出了《柏拉图的神学理论》(*Platonic Theology*)一书。他认为柏拉图最后的门徒是柏拉图思想最权威的解读者。人文主义者们相信所有的宗教徒都有一个共同的传统,并相信掌握有关它的知识足以使自己得救,并且最终相信,所有的宗教都在价值上是平等的。在1520年,条顿骑士团(the Teutonic Order)的成员让·博姆(Jean Boem)出版了第一部宗教通史《风俗、法律和各个民族的仪式》。在本书中,让·博姆对非洲、亚洲和欧洲的宗教信仰进行了描述。

十五世纪和十六世纪的地理大发现,为宗教徒的认识领域打开了新的视野。最初一些探险者的经历叙述被编辑在《航海》(*Voyages*)一书中,该书在受过教育的欧洲公众中曾经非常流行。随后又出版了由被派往美洲和中国的传教士写出的《书信》(Letters)和《关系》(*Relations*)两书。最早试图把新大陆的宗教和古代宗教进行比

---

[1] 博韦的樊尚(Vincent of Beauvais,约1190—1264),法国学者,百科全书的编辑人。《简明不列颠百科全书》说他的著作《大镜》的最显著的方面是他对古典知识的熟悉和对古典文学的重视,它标志着十二世纪知识复兴以后对古人的敌视态度已经消失。罗吉尔·培根(Roger Bacon,约1220—1292),英国方济各会修士,哲学家、科学家,信奉亚里士多德的思想。——译者注

[2] 撒拉逊人(Sacracens),十字军东征时,希腊人和罗马人对阿拉伯人和伊斯兰的称呼。此处指住在中亚地区信奉伊斯兰教的民族。——译者注

[3] 菲奇诺(Marsilio Ficino,1433—1499),哲学家、神学家和语言学家。认为人天生的就有宗教倾向,任何宗教都包含一定的真理,影响到后世的自然神论思想。——译者注。

较的人是传教士拉菲脱(J F Lafitau)[1],他的《美洲野蛮人和远古的风俗比较》于1724年在巴黎出版。1757年,德·布罗塞(Charles De Brosses)[2]写出了《论物神崇拜仪式,或者古代埃及宗教和现代尼日利亚的宗教之比较》(*On the Cult of Fetish, Parallel between the Ancient Egyptian Relligion and the Present Religion of Nigritia*)一文,并把它呈给法国铭文学院(the French Academy of Incriptions),但是该学院认为那文章写得太大胆了,不能出版。最后本文于1760年匿名出版。在对拉菲脱反驳和对休谟的答辩中,德·布罗塞坚持主张,相信人类首先拥有的是一个纯粹的上帝观念,只是后来才堕落了,这种观点是错误的。与此相反,"因为人类的理智是从低级向高级发展的",宗教的最早形式只能是粗糙的,也即是说,它仅仅是一种"拜物教"。德·布罗塞用拜物教(fetishism)这个字眼来表示处于朦胧状态的动物崇拜、植物崇拜以及其他的对无生命东西的崇拜现象。

英国的自然神论者、特别是休谟,法国的"哲学家"和百科全书派成员,如卢梭、伏尔泰、狄德罗和达兰贝尔以及启蒙运动中的德国人(特别是沃尔夫和莱辛)都有力地继续着这种对自然宗教问题的讨论。但是,正是博学勤奋的调查研究者,在对外国的、异教的或者原始的宗教的阐释解读方面作出了积极的贡献。借助于他们提出的假说,以及通过他们的著作所引起的反响,一些作者产生了很大的影响。丰特奈尔(Fontenelle)[3]在他的《关于寓言起源的讲演》(这本书出版于1724年,但是写于1680年与1699年之间)中,表现出一种深刻的历史感,预料了十九世纪的万物有灵论的产生。1794年,弗兰西斯·丢波斯(Francois Dupuis)出版了他的《祭祀的起源》(The Origin of all Cults)。在本书中,他着力说明,诸神的历史、甚至基督的生命都仅仅是苍穹中星星意愿的象征,这种理论在十九世纪又曾被一种

---

[1] 拉菲脱(J F Lafitau,1670—1740),耶稣会传教士。——译者注

[2] 德·布罗塞(De Brosses,1709—1777),法国思想家。——译者注

[3] 丰特奈尔(Fontenelle,1675—1757),法国学者、科学家,主要有宣传哥白尼思想的《谈宇宙的多元性》和有比较宗教内容的《关于寓言起源的讲演》。伏尔泰称他为路易十四时代最多才多艺的人。——译者注

泛巴比伦主义者所复活。弗雷德里克·克劳伊泽尔(Friedrich Creuzer)[1],在他的《古代民族、尤其是希腊人的象征主义和神话》(*Symbolism and Mythology of Ancient Peoples, especially the Greeks*, 1810—1812)一书中,试图重现佩拉斯吉的思想(Pelasgian)[2]和东方宗教的原始阶段,并且试图表明象征的作用。(他的这种理论被理性主义者克里斯蒂安·奥古斯特·洛贝克(Christian August Lobeck)在1829年出版的一本杰出的著作《*Aglaophamus*》所否定)。

结果,由于在十九世纪上半叶对东方学研究的所有学科中的发现,不仅建立了印欧文献学和比较语言学,而且宗教史也第一次以独立的面目进入了马克思·缪勒的视野。他的《比较神话论文集》(*Essay on Comparative Mythology*, 1856)是他个人以及其理论的追随者经年研究成果的第一部著作。马克思·缪勒在自然现象中、特别是太阳神圣性的显圣中,发现了神话的起源。他把诸神的出现作为一种"语言弊病"(disease of language)——最早出现的东西本来只是一个名字(即 nomen),但是后来却成为了一个神祇(即 numen)[3]。他的这种理论获得了很大的成功,只是到了十九世纪末,随着曼哈特(W. Mannhardt, 1831—1880)和泰勒等人著作的出版,缪勒的理论才失去其昔日的光彩。曼哈特在自己的主要著作《森林和田野的迷信》(*Cults of Forest and Field*, 1875—1877)一书中,表明了仍然存在于宗教仪式和农民信仰中的"低级神话"(lower mythology)的重要性。在他看来,这种信仰代表着一种比马克思·缪勒所研究的自然主义神话还要早期的宗教阶段。他的理论被詹姆斯·乔治·弗雷泽爵士[4]在其所著的《金枝》(*The Golden Bough*, 1890, 3rd ed 1907—1913,十二卷)所接受,并发扬光大。1871年,泰勒出版了他的《原始文化》

---

① 克劳伊泽尔(Georg Friedrich Creuzer, 1771—1858),德意志时期的学者。认为荷马和赫希俄德的神话都是由东方传入的。——译者注

② 佩拉斯吉(Pelasgian),公元五世纪时前期的英国教士佩拉吉(Pelagius, 360—430)主义者。他认为,人们生来是无罪的,无论善恶都是个人的自主行为,与上帝无关。——译者注

③ nomen,拉丁语,意为"姓名"、"名称";numen,拉丁语,意为"神性"、"神能"。——译者注

④ 弗雷泽(James George Frazer, 1848—1925),英国人类学家、民族学家。主要著作有《金枝》、《旧约中的民间传说》和《图腾崇拜和外婚制》等。——译者注

(*Primitive Culture*)一书,这本书开创了泛灵论(万物有灵论)研究的新纪元。根据他的泛灵论的思想,原始人类相信万事万物被赋予了灵魂。这种基本而普遍的信仰不仅可以解释对死人和祖先的迷信与崇拜,也可以解释诸神起源的原因。1900年,玛莱特(R R Marrett)和普鲁斯(K T Preuss)以及其他的学者提出了一种新理论,即前万物有灵论(pre - anomism)。根据这种理论,宗教的起源可以追溯到一种对非人格力量"曼纳"(mana)的体验之中。但是,安德鲁·朗格(Andrew Lang,1844 - 1912)[1] 却从一种不同的观点对万物有灵论作出了批判。他注意到,在古代文化水平上的对众神("All Fathers")的信仰,并不能从对灵魂的信仰上来解释。威廉·施密特接受了这种观点,而且从"文化史"(Kulturgeschichte)方法论的立场发展了这种思想,并试图从此出发来说明一个原始一神教的存在[2]。

在十九世纪末二十世纪初的时期,出现了其他的思想运动。爱弥尔·杜克海姆[3](Emile Durkheim,1858 - 1917)相信他已经在图腾崇拜的风俗中找到了对宗教的社会方法的解释(在北美欧吉瓦(Ojibwa)印第安人中,图腾(totem)这一字眼即表示一种熊的亲族动物,他们视这种动物为祖先)。早在1869年,麦克伦南[4](J F MacLennan)就已经断言,图腾崇拜代表着宗教的原初形式。但是后来的调查,尤其是弗雷泽的著作表明图腾崇拜并不是普遍流行的,它并不能被视为是宗教采用的最早形式。列维·布留尔(Lucien Lévy - Bruhl)[5] 要尽力证明宗教的行为可以通过原始民族的前逻辑的智力(the prelogical mentality)来解释,不过在晚年他又放弃了这一假说。但是这些社会学上的假设对历史 - 宗教的研究没有持续的影响。某些文化人类学家试图把他们的研究领域看作为一个历史学

---

① 安德鲁·朗格(Andrew Lang,1844 - 1912),苏格兰宗教学者,主要著作有《宗教的形式》。——译者注

② 参见 Der Ursprung der Gottesidee The Origin of Idea of God,12 vols, 1912 - 1955

③ 爱弥尔·杜克海姆(Emile Durkheim,1858 - 1917),旧译为涂尔干,法国社会学家,主要著作有《宗教生活的基本形式》。——译者注

④ 麦克伦南(John Ferguson McLennan,1827 - 1881),英国社会学家,主要研究婚姻和家族史。主要著作有《原始婚姻》等。——译者注。

⑤ 列维·布留尔(Lucien Levy - Bruhl,1857—1939),法国社会学家,主要研究原始社会和原始思维。主要著作有《原始思维》等。——译者注

科。他们的研究也间接地对宗教史作出了重要的贡献。在侧重于历史的文化人类学家中，我们可以提到的，欧洲有：格雷布纳[1]（F Graebner）、弗罗贝尼乌斯（Leo Frobenius）[2]，里弗斯（W W Rivers）[3]和威廉·施密特；美洲有保爱士[4]（Franz Boas）和其他的美国学派。冯特[5]（Wilhelm Wundt, 1832－1920）、威廉·詹姆斯（William James, 1842－1910）和西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Frreud, 1856－1939）对宗教作出了心理学的阐释。范·德·列欧（Gerardus van der Leeuw, 1890－1950）[6]是宗教现象学的第一个权威代表。

目前，宗教史学家们因其不同但又互为补充的方法论的分歧而分成两类。一部分学者主要集中其注意力在宗教现象的独特结构上；另一类学者则是选择调查宗教的历史背景。前者目的在于理解宗教的本质，后者则志在发现和表达出宗教的历史。

---

① 格雷布纳（Robert Fritz Graebner, 1877－1934），德国民族学家，西方民族学传播学派的创始人，提出"文化圈"和"传播论"。主要著作有《民族学方法论》等。——译者注

② 弗罗贝尼乌斯（Leo Frobenius, 1873－1938），德国探险家，人种学家。创人种学研究的历史方法。——译者注

③ 里弗斯（W W Rivers, 1864－1922），英国医学心理学家，人类学家。其人类学著作有《托达人》、《美拉尼西亚社会史》。——译者注

④ 保爱士（Franz Boas, 1858－1942），美国语言学家，人类学家，语言描写学的建立者，主要著作有《种族、语言和文化》等。——译者注

⑤ 冯特（Wilhelm Wundt, 1832－1920），德国生理学家、心理学家，构造心理学派的创始人之一，主要著作有《民族心理学》等。——译者注

⑥ 范·德·列欧（Gerardus van der Leeuw, 1890－1950），荷兰学者。主要著作有《宗教现象学》和《宗教现象学导论》。——译者注

Selected Bibliography

参考书目

INTRODUCTION

Caillois, R., *L'homme et le sacré*, 2nd ed., Paris, 1953

Chantepie de la Saussaye, P. D., *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 4th ed., rev. A. Bertholet and E. Lehmann, 2 vols., Tübingen, 1924-1925

Clemen, C., *et al.*, *Die Religionen der Erde*, Munich, 1927

———, *Urgeschichtliche Religion. Die Religionen der Stein-, Bronze- und Eisenzeit*, I-II, Bonn, 1932-1933

Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912

Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949 (= *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1958)

Firth, R., "The Analysis of Mana: An Empirical Approach," *The Journal of the Polynesian Society*, 49, 1940, pp. 483-510

Gorce, M., R. Mortier, *et al.*, *Histoire générale des religions*, I-V, Paris, 1944-1951

Haekel, J., "Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie," *Wiener Schule der Völkerkunde*, Vienna, 1955

König, F., *et al., Christus und die Religionen der Erde,* I-III, Freiburg im Breisgau, 1951

Koppers, W., *Urmensch und Urreligion,* Olten, 1944; 2nd ed., 1946. (*Primitive Man and His World Picture,* London, 1925)

———, "Ethnologie und Geschichte," *Anthropos,* 50, 1955, pp. 943-948

Leeuw, G. van der, *Phänomenologie der Religion,* Tübingen, 1933; 2nd ed., 1955

———, *L'homme primitif et la religion,* Paris, 1940

Lévy-Bruhl, L., *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* Paris, 1931

———, *La mythologie primitive,* Paris, 1935

———, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs,* Paris, 1938

Lowie, R. H., *Primitive Religion,* New York, 1924

de Martino, E., *Naturalismo e storicismo nell' etnologia,* Bari, 1941

———, *Il mondo magico,* Torino, 1948

Mauss, M., and H. Hubert, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909
Mensching, G., *Vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig, 1938; 2nd ed., revised, Heidelberg, 1949
——, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Leipzig, 1940
——, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn, 1948
Mühlmann, W. E., *Geschichte der Anthropologie*, Bonn, 1948
——, "Ethnologie und Geschichte," *Studium Generale*, 1954, pp. 165-177
Otto, R., *Das Heilige*, Breslau, 1917; new ed., Munich, 1947. (*The Idea of the Holy*, London, 1923, rev. ed., 1929)
——, *Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha, 1923
——, W. F., *Theophania—Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg, 1956
Pinard de la Boullaye, H., *L'étude comparée des religions*, 2 vols., Paris, 1922; 3rd ed., rev. and enlarged, 1929
Radcliffe-Brown, A. R., *Tabu*, Cambridge (England), 1940
Radin, P., *Gott und Mensch in der primitiven Welt*, Zurich, 1953. (*The World of Primitive Man*, New York, 1953)
Schmidt, W., *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion*, Münster, 1930. (See also F. Bornemann, "W. Schmidts Vorarbeiten für eine Neuauflage des Handbuchs der Religionsgeschichte," *Anthropos*, 50, 1955, pp. 937-941)
Tacchi Venturi, P., *et al.*, *Storia delle Religioni*, 2 vols., 3rd ed., Torino, 1949
Widengren, G., *Religionens värld*, Stockholm, 1945, 2nd ed., 1953
——, "Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion," *Ethnos*, 10, 1945, pp. 57-96

CHAPTER 1

Allcroft, A. H., *The Circle and the Cross*, I-II, London, 1927-1930

Bertling, C. T., *Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien*, Amsterdam, 1954
Bogoras, W., "Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion," *American Anthropologist*, N. S., 1917, pp. 205-266
Coomaraswamy, A. K., "Symbolism of the Dome," *Indian Historical Quarterly*, XIV, 1938, pp. 1-56
——, *Figures of Speech and Figures of Thought*, London, 1946
Corbin, H., "Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes," *Eranos-Jahrbuch* XXII, 1954, pp. 97-194
Cuillandre, J., *La droite et la gauche dans les poèmes homériques*, Paris, 1941
Deffontaines, P., *Géographie et religions*, Paris, 1948
Deubner, L., "Mundus," *Hermes*, 58, 1933, pp. 276-287
Dombart, T., *Der Sakralturm. I: Zigurat*, Munich, 1920
Dumézil, G., *Rituels indo-européens à Rome*, pp. 27-43 (=*Aedes Rotunda Vestae*), Paris, 1954
Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1954, Chapters I and II
——, *Patterns in Comparative Religion*, New York, pp. 367-387
——, *Images et symboles*, Paris, 1952, pp. 33-72
Gaerte, W., "Kosmische Vorstellungen im Bilde Prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme," *Anthropos*, 9, 1914, pp. 956-979
Hentze, C., *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit*, Antwerp, 1951
Müller, W., *Kreis und Kreuz*, Berlin, 1938
——, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954
Mus, P., *Barabudur: Esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, I-II, Hanoi, 1935

Nissen, H., *Orientatio: Studien zur Geschichte der Religion,* I-III, Berlin, 1906-1910

Ränk, G., *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens,* Helsinki, 1949

Roscher, W. H., "Neue Omphalosstudien," *Abh. der Königl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse,* 31, 1, 1915

Sedlmayr, H., "Architektur als abbildende Kunst." *Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Sitzungsber.* 225/3, Vienna, 1948

———, *Die Entstehung der Kathedrale,* Zurich, 1950

Tucci, G., Mc'od rten e Ts' a-ts'a *nel Tibet Indiano ed Occidentale. Contributo allo studio dell' arte religiosa tibetano nel suo significato. Indo-Tibetica* I, Rome, 1932

———, *Il Simbolismo archittectonico dei tempi di Tibet Occidentale. Indo-Tibetica* III-IV, Rome, 1938

Weinstock, S., "Templum," *Mitt. d. Deutschen Archäol. Inst., Römische Abt.,* 45, 1930, pp. 111-123

Wensinck, A. J., *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth,* Amsterdam, 1916

CHAPTER 2

SACRED TIME

Coomaraswamy, A. K., *Time and Eternity,* Ascona, 1947

Corbin, H., "Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme," *Eranos-Jahrbuch,* XX, 1952, pp. 149-218

Culmann, O., *Christus und die Zeit,* Basel, 1946

Dumézil, G., "Temps et mythes," *Recherches philosophiques,* V, 1935-1936, pp. 235-251

Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return,* New York, 1954, Chapters II and III

———, "Le temps et l'éternité dans la pensée indienne," *Eranos-Jahrbuch,* XX, 1951, pp. 219-252; *Images et symboles,* Paris, 1952, pp. 73-119

Goodenough, E. R., "The Evaluation of Symbols Recurrent in Time, as illustrated in Judaism," *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, pp. 285-320

Leeuw, G. Van der, "Urzeit und Endzeit," *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1950, pp. 11-51

Marquart, J., "The Nawroz, its History and Significance," *Journal of the Cama Oriental Institute*, No. 31, Bombay, 1937, pp. 1-51

Mauss, M. and H. Hubert, "La représentation du temps dans la religion et la magie" in *Mélanges d'histoire des religions*, 1909, pp. 190-229

Mus, P., "La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique." *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Melun, 1939

Nilsson, M. P., *Primitive Time Reckoning*, Lund, 1920

Pallis, S. A., *The Babylonian* akîtu *Festival*, Copenhagen, 1926

Puech, H. C., "La gnose et le temps," *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, pp. 57-114

Quispel, G., "Zeit und Geschichte im antiken Christentum" *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, pp. 115-140

Reuter, H., *Die Zeit. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, Diss.*, Bonn, 1941

Scheftelowitz, J., *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Stuttgart, 1929

Wensinck, A. J., "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology," *Acta Orientalia*, I, 1923, pp. 158-199

Werblowsky, R. J. Zwi, "Hanouca et Noël ou Judaïsme et Christianisme," *Revue de l'histoire des religions*, Jan.-Mar. 1954, pp. 30-68

Wilhelm, H., "Der Zeitbegriff im Buch der Wandlungen," *Eranos-Jahrbuch*, XX, 1952, pp. 321-349

Zimmern, H., "Zum babylonischen Neujahrsfest," I-2, Leipzig, 1906, 1918: *Berichte über die Verhandl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, 58, 3; 70, 5

MYTHS

Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlin, 1936
Caillois, R., *Le mythe et l'homme*, Paris, 1938
Ehrenreich, P., *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Leipzig, 1910
Gusdorf, G., *Mythe et métaphysique*, Paris, 1953
Hooke, S. H. (ed.), *Myth and Ritual*, London, 1934
———, *The Labyrinth*, London, 1935
Jensen, A. E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948
———, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951
Jung, C. G., and K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam-Zurich, 1941
Kluckhohn, C., "Myths and Rituals. A General Theory," *Harvard Theological Review*, 35, 1942, pp. 45-79
Lévy-Bruhl, L., *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, 1936
Malinowski, B., *Myth in Primitive Psychology*, London, 1926
Pettazzoni, R., "Die Wahrheit des Mythos," *Paideuma*, IV, 1950, pp. 1-10
———, "Myths of Beginnings and Creation-Myths," *Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954, pp. 24-36
Preuss, K. T., *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen, 1933
Untersteiner, M., *La fisiologia del mito*, Milan, 1946

CHAPTER 3

Altheim, F., *Terra Mater*, Giessen, 1931
Bachofen, J. J., *Das Mutterrecht*, Basel, 1861; 3rd ed., 1948
Beirnaert, L., "La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien," *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1950, pp. 255-286
Daniélou, J., *Sacramentum futuri*, Paris, 1950

———, *Bible et liturgie*, Paris, 1951
———, *Les Saints païens de l'Ancien Testament*, Paris, 1956
Dieterich, A., *Mutter Erde*, 3rd ed., Leipzig-Berlin, 1925
Ehrenreich, P., *Die Sonne im Mythos*, Leipzig, 1915
Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, New York, pp. 38-366
———, "La terre-mère et les hiérogamies cosmiques," *Eranos-Jahrbuch*, XXII, 1954, pp. 57-95 (*Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 206-252)
Frazer, Sir J., *The Golden Bough*, I-XII, 3rd ed., London, 1911-1918
———, *The Worship of Nature*, I, London, 1926
Haekel, J., "Zum Problem des Mutterrechtes," *Paideuma*, V, 1953-54, pp. 298-322; 481-508
Hatt, G., "The Corn Mother in America and Indonesia," *Anthropos*, 46, 1951, pp. 853-914
Hentze, C., *Mythes et symboles lunaires*, Antwerp, 1932
Holmberg, U., "Der Baum des Lebens," Helsinki. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Series B, Vol. XVI, 1922-23
Kühn, H., "Das Problem des Urmonotheismus," Wiesbaden, *Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Abh. d. geistes- u. sozialwiss. Klasse*, 1951, pp. 1639-1672
Mannhardt, W., *Wald- und Feldkulte*, I-II, 2nd ed., Berlin, 1904-1905
Meyer, J. J., *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, I-III, Zurich-Leipzig, 1937
Nyberg, B., *Kind und Erde*, Helsinki, 1931
Pettazzoni, R., *Dio, L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Rome, 1922
———, "Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern," *Archiv für Religionswissenschaft*, 29, 1930, pp. 109-129; 209-243
———, *L'onniscienza di Dio*, Turin, 1955

Schmidt, W., *Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster in Westfalen, 1926-1955
———, *Das Mutterrecht*, Vienna, 1955
Wensinck, A. J., *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, Amsterdam, 1921

CHAPTER 4

Coomaraswamy, A. K., " 'Spiritual Paternity' and the 'Puppet-Complex,' " *Psychiatry*, 8, No. 3, August 1945, pp. 25-35
Dumézil, G., *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941
———, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942
———, *Servius et la Fortune*, Paris, 1943
———, *Naissance de Rome*, Paris, 1944
———, *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945
———, *Tarpeia*, Paris, 1947
———, *Mitra-Varuna*, 2nd ed., Paris, 1948
———, *Loki*, Paris, 1948
———, *Les Dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952
Eliade, M., "Cosmical Homology and Yoga," *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Calcutta, 1937, pp. 188-203
———, "Mystère et régénération spirituelle dans les religions extra-européennes," *Eranos-Jahrbuch*, XXIII, 1955, pp. 57-98 (*Mythes, rêves, et mystères*, Paris, 1957, pp. 254-305)
Grassi, E., *Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen*, Hamburg, 1955
Hentze, C., *Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China*, Zurich, 1955
Höfler, O., *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, Frankfurt-am-Main, 1934
———, *Germanisches Sakralkönigtum*, I, Munich-Cologne, 1953

Jensen, A. E., *Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern*, Stuttgart, 1932
Kerényi, K., *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Zurich, 1946
Loeb, E. M., *Tribal Initiation and Secret Society*. Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 25, 3, pp. 249-288, 1929
Nyberg, H. S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938
Peuckert, W. E., *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951
Schurtz, H., *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902
Slawik, A., "Kultische Geheimbünde des Japaner und Germanen," *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Vienna, 1936, pp. 675-764
de Vries, J., *Altgermanische Religionsgeschichte*, Vol. I, 2nd ed., Berlin, 1956, Vol. II, 2nd ed., Berlin, 1957
Wach, J., *Sociology of Religion*, Chicago, 1944
Webster, H., *Primitive Secret Society*, New York, 1908
Weiser, L., *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, Leipzig, 1927
Widengren, G., *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938
———, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala, 1951
———, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, Stuttgart, 1955
Wikander, S., *Der arische Männerbund*, Lund, 1938
———, *Vayu*, I, Uppsala, Leipzig, 1941
Wolfram, R., *Schwerttanz und Männerbund*, I-III, Kassel, 1936 ff.
———, "Weiberbünde," *Zeitschrift für Volkskunde*, 42, 1933, pp. 143 ff.

重要译名对照表

A

B

C

D

E

F

G

O

P

T

W

Y

Z

后　记

本书在翻译出版过程中，承蒙南京大学哲学系洪修平教授、孙亦平副教授，华夏出版社责任编辑陈希米、褚朔维的热情帮助。如果没有他们不弃后学的精神，我是不敢承担如此之重任的。译者谨在此对他们表示诚挚的感谢。

伊利亚德博学多才，《神圣与世俗》更是广征博引、思想深刻。其文上下几千年，纵横几万里，所以经常使译者有力不从心之感。我既想把它介绍给广大的中国读者，又怕因自己学识浅陋造成错误而贻笑大方。但我经常想到杨绛先生的话，她说，“平心说，把西方文字译成中文，至少也是一项极为繁琐的工作。译者尽管认真仔细，也不免挂一漏万；译文里的谬误，好比猫狗身上的跳蚤，很难捉拿净尽。”（《杨绛散文·傅雷》，浙江文艺出版社）正是先生的这番话给我壮了胆：“连大师都有这样的感觉?!”于是，我就又有了信心。在方家看来，这很有些阿 Q 的味道。但这确实使我“顿悟”、使我明白：如果文章中有“跳蚤”就让它露出来，请别人帮助捉拿，总比这些令人讨厌的蚤目小昆虫在自己译文里悠悠哉要好——尽管这有时难免会让译者感到脸红。正是这种不太有“档次”的心理，使我完成了这件工作。现在，只好请专家和读者捉拿一下这些纠缠不休的小“flea”们了。

另外，译者愿借此机会向那些多年来一直关心我、鼓励我、帮助我的前辈、师长、朋友、同学和同事表达我的谢意。更要感谢南京大学图书馆和哲学系资料室的老师提供的良好环境，感谢金陵协和神学院图书馆、阅览室以及谢宏老师的帮助。我尤其要感谢我的家人长期以来对我的理解和奉献。如果按西俗，应该把拙译献给他们——如果伊利亚德先生不反对的话！

是为记。

王建光
于南京大学·南苑
陶园 2 幢 801 室
2001 年 12 月 31 日